ZNAK

MIESIĘCZNIK

E T Y K A

KRAKÓW

Rok XVII WRZESIEŃ (9) 1965

135

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Ark. druk. 9,50. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 18. VIII. 1965. Druk ukończono w październiku 1965. Zam. 301 18. VIII. 1965. W-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 1 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK ROK XVII Nr 135 (9)
Wrzesień 1965
KRAKÓW

ANTONI STĘPIEŃ

STYLE ROZWAŻAŃ ETYCZNYCH

1. ROZPOCZĄĆ trzeba od tradycyjnego w takich sytuacjach wyjaśnienia terminów występujących w tytule niniejszych uwag.

Określenie „rozważań etycznych" nie jest sprawą łatwą, jeśli nie chce się z góry arbitralnie rozstrzygnąć, na czym polega to, co etyczne. Sądzę, że będę wystarczająco ostrożny, gdy powiem, iż rozważania etyczne to rozważania dotyczące moralności (tego, co moralne) oraz tego, co się z nią bezpośrednio wiąże, ją warunkuje itp. Rozważania etyczne zajmują się moralnym postępowaniem (działaniem) ludzkim. W grę wchodzą opisy, oceny, normy i rozkazy, o ile dotyczą tego, co moralne. Moralność jest przedmiotem etyki. Oceny etyczne czy reguły etyczne to oceny i reguły formułowane na terenie rozważań etycznych i odnoszące się do moralności (tego, co moralne). Oceny moralne czy reguły moralne to oceny i reguły, które same są moralne i jako takie są przedmiotem rozważań etycznych. W związku z powyższym w literaturze naukowej zasadniczo sporne są dwie sprawy: 1 — sprawa bliższej charakterystyki tego, co moralne (zagadnienie esencjalne moralności), 2 — sprawa celu i charakteru etyki jako wiedzy o tym, co moralne (zagadnienie metaetyczne). Obie sprawy pozostają w pewnych związkach [1].

---

[1] Zaznaczam, iż zgodnie z klasycznym stanowiskiem w etyce moralność określam jako relatywną cechę świadomych i wolnych czynów ludzkich. To, co moralne (= moralnie kwalifikowalne) bądź jest zgodne z naturą działającego i prowadzi do osiągnięcia jego celu ostatecznego (wtedy jest moralnie dobre), bądź nie jest zgodne z naturą działającego i przeszkadza w osiągnięciu jego celu ostatecznego (wtedy jest moralnie złe). Dyskusyjna jest sprawa istnienia czynów moralnie obojętnych. Definicja moralności nie dostarcza kryterium moralności. Rzecz związana jest z poznawaniem natury działającego.

„Styl rozważań" można najpierw rozumieć ogólnie jako „sposób przeprowadzania rozważań (w naszym przypadku — etycznych), sposób lub metodę uprawiania czegoś, np. etyki. „Sposób" znaczy tu „dobór i układ środków (a więc czynności) zmierzających do osiągnięcia określonego celu, zasadniczo powtarzalnych". Przy bardziej specjalnym rozumieniu „styl rozważań" to „konkretny dobór środków użytych w przeprowadzaniu lub komunikowaniu rozważań, konkretna technika postępowania charakterystyczna dla jakiegoś etyka czy grupy etyków".

Wydawać się może, że sprawą wcześniejszą rzeczowo wobec zagadnienia stylów jest zagadnienie koncepcji etyki. Przecież pogląd na przedmiot, cel, punkt wyjścia badań etycznych, na charakter poznania etycznego wyznacza w znacznym stopniu, a przynajmniej powinien wyznaczyć, konkretyzację stylu rozważań etycznych. Niewątpliwie tak. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę tę etykę, z którą mamy do czynienia na codzień (ten punkt widzenia jest podyktowany charakterem okazji sformułowania niniejszych uwag), to bezpośrednio ważniejszą jest sprawa stylu podania tej etyki, jej „opakowanie".

Zaznaczam tylko, że przez etykę rozumiem wiedzę o charakterze filozoficznym, tzn. wiedzę, która chce dotrzeć do ostatecznych racji moralności, do podstawowych uwarunkowań tego, co moralne. Interesuje ją też sprawa uzasadnienia ocen i norm moralnych. Tak pojęta etyka różni się zasadniczo od opisowych, szczegółowych nauk o moralności (takich jak psychologia moralności, socjologia moralności, historia moralnści), które badają, jak faktycznie ludzie postępują i jakie żywią poglądy na temat moralności.

2. Na ukształtowanie stylu rozważań etycznych w przemożnym stopniu wpływa wybór celu tych rozważań.

Celem etyki może być — po pierwsze — posiadanie wiedzy o pewnej dziedzinie rzeczywistości czy o pewnym aspekcie rzeczywistości. Po drugie, celem tym może być zaspokojenie pewnego zainteresowania (indywidualnego lub grupowego — w naszym przypadku to sprawa raczej drugorzędna). Po trzecie, chodzić może o zaspokojenie jakichś *zastanych* potrzeb o zasięgu społecznym, potrzeb związanych z tzw. życiem moralnym, z działaniem ludzkim. Wreszcie, celem może być zdobycie narzędzi do realizacji pewnych dalszych celów praktycznych przez wykorzystanie zjawisk moralnych lub nawiązanie do nich; może tu w grę wchodzić zarówno zbawianie świata i ludzi w aspekcie eschatologicznym, jak i urządzenie ludzkości szczęścia na ziemi (najczęściej w dalekiej przyszłości).

Pierwszy cel ma charakter najbardziej teoretyczny, czwarty najmniej. Niemniej przy każdym trzeba dysponować jakąś wiedzą o tym, co moralne, o dobru, wartości, obowiązku, powinności, odpowiedzialncści, prawie itd. Przy najskrajniejszym praktycyzmie teoria jest niezbędnym warunkiem celowości, rozumności działania, jedynie wiedza dotycząca przedmiotu i okoliczności działania może zapewnić temu działaniu nieprzypadkowe minimum efektywności. Moralność przy każdym z wymienionych celów jest niezbędnym przedmiotem przynajmniej fragmentu rozważań etycznych.

3. Postulat społecznego charakteru i społecznej dostępności (intersubiektywności) rozważań etycznych wydaje się czymś łatwo zrozumiałym i ogólnie przyjętym. Może on być uzasadniany bądź w oparciu o racjonalną koncepcję nauki, bądź jakimiś ogólno-humanistycznymi ideałami, bądź wreszcie interesem praktycznym. Trzeba przyznać, iż sama natura przedmiotu rozważań etycznych sprawia, że związek ich z działalnością praktyczną trudno pominąć nawet czystemu teoretykowi. Jednak, jak w każdej innej, tak i w tej dziedzinie należy przestrzec praktyka przed niedocenieniem czysto poznawczego nastawienia w etyce. Podstawowe warunki racjonalnej roboty wymagają, żeby każde działanie znalazło swe przygotowanie lub uzasadnienie w czysto teoretycznie, bezinteresownie zorientowanym poznaniu.

W każdym razie, z uwagi na specyficzne powiązanie etyki z postępowaniem praktycznym, popularyzacja etyki nabiera szczególnych znamion. Może być kierowana jednym z wspomnianych wyżej czterech celów. Jeżeli popularyzator jest przede wszystkim nauczycielem, chodzić mu może o przekazanie pewnej wiedzy dotyczącej moralności lub o wyrobienie w odbiorcach sprawności wydawania trafnych sądów i ocen moralnych. Ideałem i właściwym środkiem do tego celu będzie podniesienie nauczanego do poziomu nauczającego, będzie przekazanie mu kompetencji etycznej. Jeżeli natomiast popularyzator jest przede wszystkim działaczem, może mu chodzić o rozpowszechnienie pewnego poglądu etycznego, o przekonanie o słuszności jakiejś teorii moralności (i ewentualnie — korelatywnie — jakiejś praktyki moralnej) lub o skłonienie do pewnego postępowania, do realizacji takiej a nie innej moralności. W tym przypadku zachodzi możliwość, iż popularyzator-działacz poprzestanie na zniżaniu się do odbiorców, na „etyce dla ubogich", nie przekazującej kompetencji, lecz na krótszą metę dającej może niekiedy szybkie efekty.

Nie wszyscy mogą być badaczami czy prorokami. Zarówno pewne tezy dotyczące struktury ludzkiego działania jak i tezy określające,

na czym polega godność osoby ludzkiej prowadzą do odrzucenia ostatniego sposobu popularyzacji etyki. Sprawa jednak tej popularyzacji, rozważana na szerszym tle, nie jest bynajmniej prosta i łatwa.

Z natury działania intelektu i woli ludzkiej wypływa potrzeba ciągłego kontrolowania własnego poznania i własnego wyboru dóbr [2]. Struktura ludzkiego bytu i jego działania dopuszcza, iż człowiek działając zgodnie z swoją naturą wybiera wbrew tej naturze. Zachodzi to wskutek błędnego lub niepewnego poznania, z powodu nieadekwatności (cząstkowych, utracalnych, często pod pewnymi względami antagonistycznych wobec siebie) dóbr, z którymi bezpośrednio się stykamy. Nie jedyna to zresztą paradoksalność naszego bytu. Jeżeli nie odczuwamy w wybitniejszym stopniu ciekawości a życie nie zmusza nas do dokonywania trudnych wyborów, możemy nad tą sytuacją przejść do porządku dziennego i kierować się przyzwyczajeniem, czynić to, co „się" robi. Niekiedy jednak napotkana sytuacja zmusza nas do podjęcia zasadniczego wyboru, do globalnej oceny wartości dotychczasowego postępowania, do uświadomienia sobie ostatecznych racji takiego wyboru czy oceny. Jeżeli chcemy to uczynić w sposób w pełni ludzki, racjonalny, musimy podjąć w sposób zdyscyplinowany filozoficzną problematykę etyki. Jednakże umiejętne rozważanie wchodzących w grę spraw wymaga wyspecjalizowanych sprawności, wymaga kompetencji i prowadzącego do niej treningu. Mimo „intymności" rozważanych spraw, nie różnią się one pod tym względem od innych. Podział funkcji w społeczeństwie jest potrzebą ugruntowaną wszechstronnie w strukturze i warunkach bytowania ludzkiego. Stąd płynie — podobnie jak i w innych dziedzinach — naturalna potrzeba autorytetu kompetentnego w sprawach moralności.

Zdaję sobie sprawę z tego, że głoszę tu tezę wielce przeciwną modzie akcentowania i cenienia bliżej nieokreślonej „autentyczności". Nie będę jednak rozważał, czy przy każdym znaczeniu ostatniego terminu postulat autentyzmu neguje potrzebę istnienia kompetentnych autorytetów etycznych. Taka potrzeba nie zachodziłaby wtedy, gdyby wszyscy ludzie byli etykami.

Inaczej sprawa będzie się przedstawiała, jeżeli odmówimy zarówno zjawiskom moralnym jak i etyce jakiejkolwiek racjonalności, jeśli rzecz całą sprowadzimy do gry uczuć, popędów, temperamentów, subiektywnego smaku.

4. Tak czy inaczej, zarówno problematyka etyczna jak i metaetyczna ma różne powiązania z pozaetyczną problematyką filo-

[2] Nieco bliżej o tym zob. w: A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, ss. 184 n, 195.

zoficzną i metafilozoficzną. W grę wchodzą ogólna teoria bytu, ogólna teoria wartości, teoria człowieka (antropologia filozoficzna). A także teoria poznania filozoficznego i logika. I wydaje się, że prześledzić muszą te powiązania zarówno popularyzatorzy-nauczyciele jak i popularyzatorzy-działacze. W innym wypadku po prostu będą pozbawieni odpowiednich kompetencji do sprawowania swych społecznych funkcji.

Sprawa stylu rozważań etycznych nie jest pozbawiona związków ze sprawą określenia (istoty) przedmiotu tych rozważań oraz ze sprawą charakteru naszych kontaktów z tym przedmiotem.

Sformułowałem wyżej, że przedmiotem etyki — tak czy inaczej pojętej, w tym czy innym celu podjętej — jest (przynajmniej w pewnym, lecz niezbędnym etapie rozważań) moralność. Wychodzę tu z oczywistego i bezspornego twierdzenia, iż warunkiem pojawienia się problemu etyki było pojawienie się problemu jego przedmiotu — tzn. jakoś wyróżniających wzgl. dających się wyróżnić (i wyróżnionych) przedmiotów, stanów rzeczy czy cech, które proponuję nazwać (i które wielu nazywa) moralnymi. Ażeby od tego przejść do odpowiedzi na pytanie o istotę moralności (do definicji moralności), trzeba wpierw 1° uzyskać potwierdzenie owego pierwotnego, spontanicznie przyjętego wyróżnienia tego, co moralne, 2° ustosunkować je do innych dziedzin czy aspektów rzeczywistości. Przypisując czemuś kwalifikację moralną i oceniając jako moralnie dobre, moralnie złe lub moralnie obojętne — musimy uświadomić sobie: 1 — czy kwalifikacji takiej dokonujemy na zasadzie bezpośredniej intuicji czy na zasadzie rozumowania, którego przesłankami są tylko zdania opisowe lub też pewne normy; 2 — czy ewentualne przyjęte pierwotne normy mają jakieś uzasadnienie; czy ewentualnie wchodząca w grę intuicja ma charakter poznawczo-informatywny czy emocjonalno-pozaracjonalny, nieinformatywny; czy używana logika charakteryzuje się czymś swoistym; 3 — jaki jest ogólny stosunek między opisem, oceną, normą i rozkazem i czy można tu mówić o wynikaniu, uzasadnianiu i prawdziwości.

Biorąc pod uwagę wymienione wyżej sprawy i ewentualnie krzyżując wchodzące w grę punkty widzenia otrzymać możemy rozmaite klasyfikacje istniejących i możliwych stanowisk w sprawie charakteru i przedmiotu etyki.

Z wielu nasuwających się weźmiemy tu pod uwagę, tytułem przykładu, dwa punkty widzenia. Pierwszy dotyczy wartości moralnych, drugi charakteru przeżyć wartościujących moralnie.

Wartość moralna to to, co moralnie cenne lub dzięki czemu coś jest moralnie cenne (np. dzięki posiadaniu tej wartości, dzięki kon-

kretyzowaniu, aktualizowaniu jej w sobie itp.). Tylko takie określenie nie angażuje w określone szczegółowe stanowisko.

Podstawowe pytanie, jakie nasuwa się wobec wartości, to pytanie o jej sposób istnienia. Z tego punktu widzenia stanowiska etyczne (dotyczące moralności) i metaetyczne (dotyczące przedmiotu etyki) można podzielić na 1 — takie, które negują istnienie odrębnych wartości moralnych, utożsamiając je z wartościami innego typu; 2 — takie, które traktują wartości moralne jako pozór, jako ułudę, która nie ma podstaw do pełnienia jakichkolwiek funkcji społecznych; 3 — takie, według których wartości moralne są czysto intencjonalnym wytworem, rezultatem projekcji ludzkiej, w swych funkcjach uzależnionym od samego człowieka (często nieświadomego sposobu istnienia tych wartości); 4 — takie, które traktują wartości moralne jako szczególnego rodzaju pierwotne (nierelatywne, choć może relacjonalne) cechy czy charaktery (kwalifikacje) obiektywnie istniejących przedmiotów; 5 — takie, które traktują wartości moralne jako przedmioty idealne swoistego typu (a więc przedmioty pozaczasowe i pozaprzestrzenne, pozbawione aktywności przedmiotów realnych), dopuszczające istnienie swych odpowiedników (konkretyzacji) w bycie realnym; 6 — takie, które uważają te wartości bądź za abstrakt pewnych własności bytów realnych, bądź za cechy (niektórych) bytów realnych, cechy relatywne, ugruntowane w naturze tych bytów lub w obowiązującym je systemie norm. Co najmniej dla niektórych z tych możliwości znaleźć można historyczną ilustrację.

Wartości (to, co wartościowe) dane są (ukazują swoją wartość) w pewnego typu przeżyciach, które nazwijmy przeżyciami wartościującymi w szerokim sensie. Istnieje dyskusja na temat charakteru tych przeżyć i możliwe są tu różne stanowiska. I tak, z jednej strony, można przeżycia te uważać za bierne, czysto receptywne czynności poznawcze lub emocjonalne, bądź przypisywać im swoistą aktywność, funkcję ustanawiania wartości (w sposób świadomy i zamierzony albo spontaniczny i mimowolny). Z drugiej strony, przeżycia te mogą się okazać bądź prostą intuicją, bezpośrednio odnoszącą się do swego przedmiotu, bądź czymś nadbudowanym na innych przeżyciach lub pojawiającym się w wyniku pewnych operacji intelektualnych (np. gdyby były rezultatami pewnych rozumowań). Jeśliby te przeżycia okazały się prostą intuicją, to mogłaby ona mieć bądź charakter czynności informatywnej (poznawczej), intelektualnie opisywalnej co do swego przebiegu oraz rezultatu poznawczego, bądź charakter reakcji emocjonalnej, nieprzekazywanego poczucia, pozbawionego funkcji informowania o czymś przedmiotowym.

Ograniczyliśmy się tu do dwóch spraw, zresztą tylko krótko odnotowanych. Stąd już może widać, iż w miarę rozwijania problematyki nasuwają się nowe punkty widzenia i nowe klasyfikacje stanowisk etycznych (i ewentualnie — odpowiednio — metaetycznych).

5. Dla ogólnej orientacji można proponować takie podziały ujęć etyki: 1 — ze względu na stosunek do innych działów kultury — etyka zależna (od religii, od ideologii polityczno-społecznej, od instytucji społecznych, od filozofii, od nauk szczegółowych...) lub niezależna pod takim a takim względem; 2 — ze względu na naturę przeżyć wartościujących — umiejętność poznawcza, wiedza lub zbliżona do artystycznej umiejętność formułowania i utrwalania własnych doznań i poczuć o charakterze ainformatywnym lub umiejętność ustanawiania nowych kwalifikacji; 3 — ze względu na stosunek do swego przedmiotu — etyka czysto opisowa i etyka normatywna (o ile nie istnieje jakieś wynikanie między opisem a normą); 4 — ze względu na ocenę wartości osiąganych wyników — agnostycyzm, sceptycyzm, dogmatyzm krytyczny i niekrytyczny (sprawa rozstrzygalności sporów o ocenę i normę) oraz absolutyzm i relatywizm (sprawa zasięgów i warunków obowiązywania ocen i norm). Na tym poprzestaniemy.

6. Zbierając te wstępne, raczej sygnalizujące niż rozwiązujące problematykę uwagi — może jeszcze raz warto podkreślić, co następuje:

1 — styl rozważań etycznych w znacznym stopniu zależy od ich celu;

2 — uzasadnienie wyboru celu posiada powiązania z problematyką metafizyczną i aksjologiczną;

3 — w oparciu o pewną teorię człowieka i jego działania uzasadnić można naturalną potrzebę istnienia autorytetów etycznych i społecznego odwoływania się do ich kompetencji;

4 — nawet przy najbardziej praktycznym zorientowaniu etyki niezbędnym etapem jej poczynań są badania czysto teoretyczne, mające za przedmiot moralność i sposób naszego z nią kontaktowania się.

Wszelkie działanie etyczne musi się liczyć z charakterem i przedmiotowymi warunkami samej moralności oraz z charakterem wiedzy o moralności. Musi więc być poprzedzone odpowiednią teorią, i to teorią o charakterze filozoficznym.

Antoni Stępień

ADAM STANOWSKI

SPOŁECZNO-WYCHOWAWCZE KONSEKWENCJE NIEKTÓRYCH SPOSOBÓW UPRAWIANIA ETYKI

ABY WSKAZAĆ, co będziemy tutaj rozumieli przez społeczno-wychowawcze konsekwencje rozważań etycznych, musimy wyróżnić 3 odmienne, choć ściśle ze sobą związane dziedziny zjawisk:

1. rozważania etyczne, któremu to wyrażeniu nadajemy sens zbliżony do określonego przez doc. Stępnia;
2. moralność, a więc przekonania, oceny, postawy, zachowania moralne konkretnych ludzi;
3. pośredniczące między tamtymi w y c h o w a n i e m o r a l n e.

Przez wychowanie moralne rozumiemy tutaj całokształt oddziaływań mających na celu wywarcie trwałego wpływu na kształtowanie moralności ludzi, jej całościowy rozwój. Oddziaływanie takie musi, jak widać z powyższego określenia, spełniać trzy warunki, aby mogło być nazwane wychowaniem moralnym w przyjętym tutaj rozumieniu:

1° musi mieć na celu same zmiany moralne, dobro moralne; nie może być pojmowane jako środek do osiągania celów pozamoralnych;

2° musi zmierzać do wywarcia wpływu trwałego i całościowego na moralność a nie ograniczać się do doraźnego wpływu na poszczególne przekonania czy zachowania, czym różni się od propagandy czy agitacji;

3° musi na moralność oraz zamierzone jej zmiany patrzeć w aspekcie rozwojowym.

Mówiąc o konsekwencjach s p o ł e c z n o-wychowawczych chcemy podkreślić, że wychowania moralnego nie sprowadzamy do stosunku dwóch jednostek — wychowawcy i wychowanka — wyizolowanych z kontekstu społecznego, że zarówno zastana przez

---

Tekst referatu wygłoszonego na sesji Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie w styczniu 1965 r.

Z tej samej sesji pochodzi także referat doc. dra Stępnia zamieszczony jako poprzednia pozycja tego numeru.

wychowawcę moralność konkretnych ludzi jak i cele, które sobie on stawia oraz sposób w jaki dobiera środki do osiągnięcia tych celów, jak wreszcie sam przebieg procesu wychowawczego, są społecznie uwarunkowane, a w szczególności, że wychowawca musi liczyć się z koniecznością oddziaływania na jednostkę przez środowisko i na środowisko przez jednostkę.

Między tak pojętym wychowaniem moralnym a uprawianymi przez specjalistów rozważaniami moralnymi zachodzą faktycznie obustronne związki. Rozważania empiryczne wpływają na styl, kierunek, tendencję wychowania moralnego a istniejąca sytuacja wychowawcza wpływa na sposób uprawiania rozważań etycznych, a co najmniej na wybór podejmowanej problematyki. To jest nie podlegający dyskusji fakt historyczny. Może natomiast i bywa przedmiotem dyskusji kwestia czy tak być powinno, w szczególności, czy specjaliści uprawiający rozważania etyczne powinni liczyć się z sytuacją panującą w dziedzinie wychowania moralnego.

Z jednej strony twierdzi się, że ewentualne konsekwencje społeczno-wychowawcze nie powinny wpływać na sposób uprawiania rozważań etycznych. O wyborze tego sposobu winny decydować jedynie kryteria metodologiczne, obiektywne dążenie do zbliżenia się do prawdy przedmiotowej. Z drugiej — sądzi się, że zachowując wszystkie rygory metodologiczne należy również brać pod uwagę konsekwencje praktyczne tego, co się robi w zakresie teorii, co więcej, należy rozwijać teorię w taki sposób, aby praca teoretyka pomagała wychowawcy zająć właściwe stanowisko wobec stojących przed nim zadań. Podkreśla się przy tym fakt, że branie pod uwagę istniejącej sytuacji wychowawczej i moralnej może tylko pomóc teoretykowi w zbliżaniu się do prawdy przedmiotowej. Pogląd taki łączy się z reguły z określonym stanowiskiem w sprawie stopnia zmienności zasad etycznych. Do kwestii tej wrócimy przy końcu niniejszych refleksji.

Postulując branie pod uwagę funkcji praktycznych rozważań etycznych można funkcje te różnie pojmować i różne spośród nich wysuwać na czoło. Rozpatrzmy tę sprawę na przykładzie alternatywy występującej wyraźnie na terenie teologii moralnej. Uprawiający ją nigdy prawie nie tracą z oczu zadań praktycznych stojących przed księdzem. Jedni jednak myślą o nim przede wszystkim jako o spowiedniku, zwracając przy tym uwagę na rolę konfesjonału jako trybunału, a spowiednika jako sędziego. Na czoło funkcji praktycznych teologii moralnej wysuwają więc funkcję penitencjarną.

Dla drugich ksiądz, czy to jako kaznodzieja, czy jako spowiednik, czy w innych swoich czynnościach jest przede wszyst-

kim wychowawcą. Na czoło funkcji praktycznych teologii moralnej czy etyki chrześcijańskiej wysuwa się funkcja wychowawcza. (Przykładem pierwszego stanowiska może być większość tradycyjnych podręczników seminaryjnych jak choćby Noldin, drugiego — *Katolicka etyka wychowawcza* Woronieckiego).

Zajęcie jednego z tych stanowisk ma doniosły wpływ na sposób uprawiania rozważań etycznych czy teologiczno-moralnych. Rozważmy kilka przykładów tych konsekwencji.

Jedną z nich będzie ujęcie stosunku teologii moralnej do ascetycznej i mistycznej. Wysunięciu na pierwszy plan funkcji penitencjarnej towarzyszyć będzie z reguły tendencja do ścisłego ich odgraniczenia, do stwierdzania, że do zakresu teologii moralnej należy wyłącznie problematyka dobra i zła, grzechu, grzechu ciężkiego i lekkiego, zaś sprawy doskonałości chrześcijańskiej, ewangelicznego ideału moralnego, są przedmiotem teologii ascetycznej czy mistycznej. Przy akcentowaniu funkcji wychowawczej będzie się wskazywać raczej na ścisły związek tych dyscyplin, podkreślać, że teologia moralna musi być skierowana ku ascetycznej i mistycznej, że etyka chrześcijańska musi podejmować problemy doskonałości ewangelicznej, lub przynajmniej być ku nim skierowana.

Następną konsekwencją będzie sposób pojmowania zasadniczych zadań etyki względnie teologii moralnej. „Penitencjaryzm" prowadzić będzie do widzenia ich w kodyfikacji norm, stworzenia uporządkowanego systemu norm, w którym z norm ogólniejszych wynikają normy coraz bardziej, możliwie jak najbardziej, szczegółowe, wypracowanie dyrektyw pozwalających na rozstrzygnięcie każdego kazusu, a w rozważaniach z zakresu teorii działania moralnego w analizie czynników, od których zależy odpowiedzialność moralna i jej stopień, jednym słowem do legalistycznego i kazuistycznego ujęcia zadań etyki. „Pedagogizm" wysuwać będzie na pierwszy plan takie zadania etyki, jak uzasadnienie norm, czy semantyczna oraz fenomenologiczna eksplikacja norm, postaw, wartości itp. a w rozważaniach z zakresu teorii działania moralnego badanie czynników, od których zależy to, czy człowiek postępuje dobrze (np. teorię sprawności moralnej). Wpływ ten dojrzeć możemy nawet w układzie części szczegółowej podręczników już to według przykazań, już to według cnót.

Ujęcia te wpływają z kolei na praktykę wychowawczą. Osoby, których formacja etyczna dokonywała się pod dominującym wpływem ujęć penitencjarnych, będą miały tendencję do przenoszenia właściwego im stylu również na teren swojej działalności wychowawczej — do legalistycznego ujmowania wszyst-

kich zagadnień moralnych. Ścisłe odgraniczenie teologii moralnej od ascetycznej i mistycznej prowadzić będzie często w praktyce (choć w teorii nie musi) do minimalizmu i negatywizmu w wychowaniu.

Sama funkcja wychowawcza może być jednak różnie pojmowana. Podejmujący rozważania etyczne mogą różnić się poglądem na to, co stanowi istotę wychowania moralnego, na czym ono w zasadzie polega. Mogą więc widzieć istotę moralnego oddziaływania wychowawczego we wpajaniu norm, w kształtowaniu sumienia, we wdrażaniu cnót (pojmowanych jako szczegółowe, mechaniczne nawyki postępowania, bądź wyraźnie od takich nawyków odróżnianych), w kształtowaniu postaw, stosunku do wartości, uwrażliwianiu na wartości.

Każde z tych ujęć jest konsekwencją określonego stanowiska w teorii działania moralnego, za którym z kolei stoją określone koncepcje antropologiczne. Zaznaczy się tu wpływ koncepcji intelektualistycznych i woluntarystycznych (kształtowanie przekonań moralnych czy wdrażanie cnót), tendencji sensualistycznych czy też odróżniających wyraźnie duchowy i sensytywny poziom życia ludzkiego (sposób pojmowania cnoty), poglądu na ogólny bądź konkretny charakter poznania teoretycznego oraz praktycznego a nawet stopnia w jakim uwzględnia się analogiczność bytu i poznania (wpajanie szczegółowych norm czy kształtowanie sumienia, ogólnych postaw, stosunku do wartości).

Nie potrzeba nadmieniać, że każde z tych ujęć prowadzi również do określonej, czasem zasadniczo odmiennej od pozostałych praktyki wychowawczej.

Wymienić w końcu należy moment decydujący w zasadniczy sposób o stylu rozważań etycznych: koncepcję dobra moralnego, ogólną odpowiedź, jakiej udziela się na pytanie: kiedy czyn jest moralnie dobry. Można tu, jak się zdaje, wyróżnić następujące zasadnicze, faktycznie występujące stanowiska:

— deontologizm (dobre jest to, co jest zgodne z prawem),

— eudajmonizm (dobre jest to, co daje prawdziwe szczęście — poszczególnym przypadkiem tego stanowiska będzie hedonizm, najczęściej da się też do niego sprowadzić utylitaryzm),

— perfekcjonizm (dobre jest to, co prowadzi do doskonałości),

— „etyka odpowiedzi" (dobre jest to, co stanowi właściwą odpowiedź, adekwatny stosunek do rzeczywistości, wobec której stoimy — do tego stanowiska da się, jak się zdaje, sprowadzić „etyka afirmacji").

Nie jest to na pewno zestawienie wyczerpujące ani klasyfikacja adekwatna. Stanowiska te będą bardzo często łączyć się ze sobą

wchodząc w skomplikowane stosunki podrzędności i nadrzędności. Większość z nich łączy się jeszcze ze stanowiskiem finalistycznym (dobre jest to, co prowadzi człowieka do jego właściwego celu, a tym celem jest szczęście, doskonałość itp.). Choć zajmuje tu ono stanowisko logicznie nadrzędne, wcześniejsze, w dalszych rozważaniach usuwa się często w cień. Mimo tych zależności, mimo iż zagadnienie wymaga dalszej, o wiele bardziej precyzyjnej analizy, stwierdzić można, że w konkretnych rozważaniach etycznych zawsze jedno z ujęć tego rodzaju wysuwa się na czoło, stanowi tendencję dominującą.

Każde z nich wywiera zasadniczy wpływ na sposób uprawiania rozważań etycznych, przede wszystkim decyduje o tym, w jaki sposób uzasadnia się normy czy postulaty etyczne (to, a to jest celem człowieka; to, a to prowadzi do niego; to, a to jest zgodnie z prawem moralnym — obowiązkiem człowieka; rzeczywistość względnie ten oto przedmiot jest taki a taki, a więc właściwy stosunek do niego jest taki a taki itp.).

Stanowiska te łączą się często z określonym poglądem na to, jakimi motywami kierują się ludzie w swoim postępowaniu, bądź z określoną oceną wartości różnych motywacji. Jednocześnie kształtują styl wychowania moralnego, decydują o tym, jakie motywacje chcemy rozwinąć i do jakich się odwołujemy, jakie cechy chcemy wyrobić przede wszystkim (poczucie obowiązku, szacunek dla prawa, wrażliwość na wartości itp.); nadają wychowaniu styl sprzyjający kształtowaniu się postawy raczej egocentrycznej (eudajmonizm, perfekcjonizm) bądź bardziej przedmiotowej (deontologizm, etyka odpowiedzi).

Można by tu wymienić wiele jeszcze kwestii, na przykładzie których wskazać można interesujące nas związki między sposobem uprawiania etyki a stylem wychowania moralnego. Dwie jednak, ściśle ze sobą związane, zdają się posiadać tutaj największe znaczenie.

Pierwsza z nich, bardziej podstawowa, dotyczy pytania, czy te same normy ogólne obowiązują wszystkich ludzi, we wszelkich okolicznościach. Dadzą się tu wyróżnić trzy stanowiska:

1 — normy moralne są jednoznaczne i obowiązują wszystkich ludzi we wszelkich okolicznościach;

2 — normy moralne są analogiczne i różnych ludzi w różnych sytuacjach obowiązują w różnych analogicznych znaczeniach;

3 — różnych ludzi w różnych sytuacjach obowiązują różne normy.

Chcąc uświadomić sobie sens tego rodzaju wypowiedzi trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, że używając w nich terminu „normy" możemy mieć na myśli bądź to normy-przepisy,

tj. ścisłe dyrektywy regulujące zachowanie człowieka, bądź to normy aksjologiczne określające właściwy stosunek do pewnych wartości czy przedmiotów. Zależnie od tego, które z tych znaczeń zwiążemy z terminem „norma", możemy odmiennie oceniać słuszność poszczególnych wyróżnionych wyżej stanowisk.

Zacznijmy analizę od założenia, że chodzi tu o normy-przepisy. Stwierdzimy wtedy, że stanowisku drugiemu, pośredniemu można nadać dwie co najmniej interpretacje.

Pierwsza z nich, tradycyjna, sprowadzałaby się do twierdzenia, że normy najbardziej ogólne obowiązują wszystkich ludzi, z tym że z tych norm najogólniejszych oraz założeń dotyczących sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej można wyprowadzać normy bardziej szczegółowe, które obowiązują zawsze wtedy i tylko wtedy, kiedy są spełnione te warunki. Wraz z założeniem, że na drodze takiego postępowania można dojść do normy indywidualnej, której przedmiotem byłby konkretny czyn, interpretacja ta stałaby u podstaw kazuistyki.

Założenie takie bywa jednak kwestionowane. Wskazuje się na to, że na drodze postępowania dyskursywnego nie można wyczerpać wszystkich elementów konkretnej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej. Poznanie ich, a w konsekwencji dokonanie adekwatnej oceny konkretnego czynu, możliwe jest jedynie w wyniku aktu intelektualnego innego typu, nazywanego (zależnie od tradycji intelektualnej, do której się nawiązuje) aktem sumienia, sądem rozumu praktycznego, oglądem sytuacji, jej intelektualną intuicją itp. W wyniku tych aktów docieralibyśmy do tego z pośród sensów analogicznych normy ogólnej, który jest właściwy w danym konkretnym przypadku.

Poznaniu dyskursywnemu, normom ogólnym i ich aplikacjom można przy tym przypisywać charakter pomocniczych, choć czasem, a może nawet z reguły, niezbędnych konstrukcji. W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy można przypisywać taki charakter podstawowym postulatom etyki chrześcijańskiej. U podstaw tej wątpliwości leży, jak się zdaje, określona interpretacja tych postulatów, traktowanie ich właśnie jako norm-przepisów. Możliwa jest jednak i inna interpretacja, w myśl której postulaty te byłyby wskazaniem pewnych wartości i ich hierarchii oraz zasadniczej postawy adekwatnej wobec nich. Wówczas postulaty te miałyby charakter *norm aksjologicznych*. Tak pojęte nie stanowiłyby pomocniczej konstrukcji lecz właściwą podstawę nie tylko wszelkich norm i opartego o nie postępowania dyskursywnego lecz także, bezpośrednio, konkretnych aktów sumienia. Nasuwa się z kolei pytanie, czy można mówić również o analogiczności norm aksjologicznych. Odpowiedź nie jest prosta. Ze względu na jednoznacz-

ność treści tych norm powinna ona wypaść negatywnie. Odpowiedź pozytywna byłaby uzasadniona o tyle, o ile wskazywałaby na to tylko, że normy aksjologiczne nie wyznaczają jednoznacznie określonego zachowania, że zgodna z nimi postawa może w różnych warunkach wyrażać się w odmiennych zachowaniach.

Każde z analizowanych wyżej stanowisk zakłada z reguły określone poglądy ogólnofilozoficzne (esencjalizm, teorię analogii bytu, skrajny nominalizm względnie egzystencjalizm), związaną z nimi koncepcję człowieka, wreszcie określone rozwiązanie pewnych zagadnień teorio-poznawczych (ogólność poznania dyskursywnego a poznanie konkretu). Każde rzutuje w sposób zasadniczy na styl rozważań etycznych, predysponując bądź to do uprawiania etyki o nastawieniu penitencjarnym, kazuistycznym, etyki prawa i norm, bądź etyki o nastawieniu pedagogicznym, etyki sumienia, postaw, wartości.

Każde sprzyja w końcu zajęciu określonego stanowiska w drugiej podstawowej kwestii metaetycznej: kwestii historycznej zmienności norm moralnych. Związek jej z zagadnieniem pierwszym jest tak ścisły, że rozwiązanie jej można uważać po prostu za zastosowanie odpowiedzi udzielonej na pytanie, czy te same normy ogólne obowiązują wszystkich ludzi, we wszelkich okolicznościach, do pewnego szczegółowego, choć niezmiernie doniosłego przypadku: uwarunkowań historycznych. Przez uwarunkowania historyczne rozumiem tutaj elementy zewnętrznej lub wewnętrznej sytuacji człowieka typowe dla określonego kręgu kulturowego, mające zasięg wyznaczony czasowo i terytorialnie (a więc np. występujące w XV-wiecznej Europie).

W rozważanej kwestii można, jak się zdaje, wyróżnić następujące zasadnicze stanowiska:

1. Te same normy moralne obowiązują we wszelkich warunkach historycznych (epokach, kręgach kulturowych) a sposób uprawiania etyki nie powinien zależeć od tych warunków i zmieniać się wraz z nimi.

2. Te same, niezmienne, obowiązujące we wszelkich warunkach historycznych zasady moralne mogą a nawet powinny być w różnych epokach wyrażane w odmiennym, odpowiednim do tych warunków (przede wszystkim do stanu świadomości społecznej) języku.

3. Podstawowe, wspólne dla wszystkich ludzi dane etyczne pociągają w różnych warunkach historycznych odmienne konsekwencje, a zadaniem etyki jest ukazywanie zarówno tych podstawowych danych, jak i właściwych w danej epoce konsekwencji.

4. Normy moralne zależą ściśle od warunków historycznych (są ich wytworem), a każda epoka tworzy i powinna tworzyć własną etykę.

Formułując trzecie stanowisko celowo użyłem bardzo nieprecyzyjnego wyrażenia: „podstawowe dane etyczne". Stanowisko to może bowiem przybierać trzy co najmniej postaci:

3. a — Podstawowe, bardzo ogólne normy moralne (pojęte jako normy-przepisy) obowiązują we wszelkich warunkach historycznych z tym, że z norm tych można i należy wyprowadzać normy bardziej szczegółowe wskazujące na ich konsekwencje w danych warunkach i w tych warunkach obowiązujące. (Np. norma ogólna: „Należy pomagać potrzebującym" i dwie różne, bardziej szczegółowe jej aplikacje historyczne: „Niezdolnym do pracy należy dawać jałmużnę" oraz „Niezdolnym do normalnej pracy należy pomagać w znalezieniu zatrudnienia odpowiadającego ich możliwościom i w przystosowaniu się do niego").

3. b — We wszelkich warunkach historycznych występują pewne podstawowe wartości oraz ich obiektywna hierarchia, a określone postawy zasadnicze są adekwatne wobec nich. Sposób przejawiania się tych wartości oraz wyrażania właściwej postawy wobec nich zależy natomiast ściśle od warunków historycznych.

3. c — W zależności od warunków historycznych wysuwają się na pierwszy plan różne aspekty moralności i różne wartości. Odpowiednio należy akcentować różne kategorie moralne i koncentrować wokół nich problematykę etyczną.

Przy każdym z tych ujęć możemy mieć ponadto do czynienia z pewnymi różnicami w założeniu akcentów. Nacisk może być położony na elementy stałe, (przy czym zmianom przypisuje się bądź to charakter zupełnie akcydentalny, bądź też przyznaje się im dość zasadnicze choć ograniczone, znaczenie), albo przeciwnie — na elementy zmienne. Można tu czasem zauważyć charakterystyczne, przeciwstawne operowanie terminami „treść" i „forma", o którym decydują, jak się zdaje, związane z tymi terminami skojarzenia emocjonalne. Mówi się więc z jednej strony o wspólnej, powszechnej treści norm czy postaw moralnych, która w różnych epokach wyraża się w różnych formach: z drugiej twierdzi się, że za wspólną formą dyrektyw moralnych kryje się różna, swoista dla każdej epoki konkretna treść. Za czysto werbalnym sporem o to, co stanowi treść a co formę dyrektywy moralnej, kryje się zaznaczona wyżej różnica poglądów na to, co ważniejsze: stałe czy zmienne elementy moralności.

Jedno jeszcze pytanie nasuwa się w związku z tym stanowiskiem: czy, szczególnie w postaci oznaczonej jako 3. c, nie musi ono — mimo stwierdzenia niezmienności podstawowych danych etyki —

oznaczać daleko posuniętego relatywizmu. Stwierdzić należy, że u jego podstaw może występować i często występuje pewien pogląd na rzeczywistość i jej poznanie, którego nie należy utożsamiać z relatywizmem. Rzeczywistość jest, w myśl tego poglądu — trudno go tu przedstawić bez pewnych uproszczeń — bardzo złożona, skomplikowana, wieloaspektowa, jak to się czasem określa. Jej poznanie może być prawdziwe, nigdy jednak nie jest wyczerpujące. Określony pogląd może być prawdziwy, w tym sensie, że rzeczywiście jest tak, jak on głosi, nigdy jednak nie może wyczerpywać prawdy: nie jest t y l k o tak, jak on głosi. Różne poglądy mogą ujmować różne aspekty rzeczywistości. Nawet wtedy, gdy starają się uwzględnić możliwie wiele czynników wpływających na jej złożoność, ujmują tę złożoność z określonego punktu widzenia, organizując ją niejako w określonym aspekcie. Ujęcia takie uzupełniają się wzajemnie wzbogacając nasz obraz rzeczywistości. To uzupełnianie się dokonuje się przy tym w toku procesu historycznego: kolejne pokolenia odkrywają coraz to nowe aspekty rzeczywistości. Nasuwa się tutaj porównanie ludzkości do wędrującego w górach turysty, któremu na każdym etapie drogi wznoszący się przed nim szczyt ukazuje się w coraz to nowej perspektywie. Podobnie można ujmować stosunek rozważań etycznych do ich przedmiotu. Istnieje jakaś obiektywna rzeczywistość moralna. Przez rzeczywistość moralną będziemy tutaj rozumieli nie przekonania, oceny, postawy czy zachowania konkretnych ludzi, ale pewien stan faktyczny stanowiący obiektywną podstawę moralności, np. specyficzne relacje zachodzące między człowiekiem a rzeczywistością, wobec której jest on postawiony, zachodzące przy tym obiektywnie, tzn. niezależnie od tego, czy i jak uświadamiamy je sobie. Ta rzeczywistość moralna jest również wieloaspektowa. Warunki zewnętrzne, stan świadomości moralnej społeczeństwa, zainteresowania i tendencje oraz ogólnofilozoficzne poglądy ludzi uprawiających rozważania etyczne — wszystkie te historycznie zmienne czynniki sprzyjają zwracaniu uwagi na coraz to nowe aspekty tej rzeczywistości, położeniu na nie akcentu, uczynieniu z nich osi organizującej problematykę etyczną. Idąc za „znakami czasu", uwzględniając w rozważaniach etycznych nowe, konkretne warunki historyczne, wychodząc naprzeciw zmienionej świadomości moralnej współczesnych zwiększamy szanse wzbogacenia naszej wiedzy etycznej, naszej wiedzy o obiektywnej rzeczywistości moralnej o nowy aspekt niedoceniany lub wprost niedostrzegany przez naszych poprzedników.

Zakres, w jakim się dopuszcza w etyce możliwość uwzględniania historycznej zmienności, ma oczywiście cały szereg doniosłych konsekwencji praktycznych. Chciałbym zwrócić uwagę na jedną z nich, najbardziej, moim zdaniem, zasadniczą.

Czymś banalnym już stało się podkreślenie głębokich zmian zachodzących współcześnie w postawach, ocenach, zachowaniach moralnych na terenie naszego kraju i na całym świecie. Zmiany te bywają przedmiotem bardzo ostrych ocen negatywnych ze strony ludzi reprezentujących uniwersalistyczną tradycję moralną, przede wszystkim tradycję chrześcijańską. Dostrzegają oni często, i chyba nie bezpodstawnie, w tych zmianach odrzucanie podstawowych zasad moralności już nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej. Gwałtowność ich reakcji nie wynika jednak wyłącznie z tego stwierdzenia. Jest ona również konsekwencją określonego poglądu na źródła zachodzących przemian.

Wcale nie jest tak łatwo wyjaśnić sobie samą ich możliwość, kiedy stoi się na gruncie skrajnie absolutystycznej koncepcji moralności i etyki, kiedy uważa się, że podstawowe zasady moralne mają charakter uniwersalny i że są w zasadzie dostępne poznaniu każdego człowieka. Skłonni jesteśmy wtedy widzieć jedyne możliwe wyjaśnienie faktu ich odrzucania w złej woli, w dążeniu do wygody i życia ułatwionego, w chęci niekrępowanego niczym zaspokajania najniższych namiętności. Stąd już prosta droga do ostrych oskarżeń i potępień, do gwałtownych upomnień, które wydają się jedyną możliwą reakcją, które jednak, jak wiemy z doświadczenia, niczego nie załatwiają.

Wyjaśnienie takie, z pozoru bardzo proste, nasuwa jednak dość zasadnicze trudności. Zakłada jakąś nagłą eksplozję złej woli całych narodów, która sama z kolei domagałaby się wytłumaczenia. Może więc przyczyn owej „demoralizacji" współczesnych społeczeństw należy szukać gdzie indziej, jeżeli już założymy, że rzeczywiście jest ona tak głęboka i tak powszechna, co trudno uznać za udowodnione.

Może właściwym jej źródłem jest nieadekwetność kształtu, w jaki obleczone są prezentowane ludziom zasady i wartości moralne, do stanu ich świadomości, do ich sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej. Może po prostu nie są oni zdolni dostrzec poprzez tę skorupę istotnego sensu, podstawowych danych moralności.

Ta nieadekwetność może być kwestią języka — niezrozumiałego, niezdolnego do przekazywania dzisiejszemu człowiekowi żadnych treści, do wywołania w nim rezonansu, czasem po prostu ośmieszającego rzecz, o której się mówi.

Może być również tak, że ludzie stykają się przede wszystkim z bardzo szczegółowymi aplikacjami ogólniejszych zasad, z normami zachowania wyprowadzonymi z tych zasad dla bardzo określonych warunków i sytuacji. Nie znajdując dla nich zastosowania w swoim życiu, bądź to dlatego, że z takimi sytuacjami w ogóle nie spotykają się, bądź dlatego, że w odmiennych warunkach, w ja-

kich żyją, muszą uznać te normy za praktycznie niewykonalne a czasem po prostu niesłuszne, dochodzą do wniosku, że to moralność, że to etyka chrześcijańska nie może mieć zastosowania w warunkach współczesnego życia, dochodzą do wniosku, że muszą odrzucić to, czego w rzeczywistości nie znają. Czasem nieadekwatne do wrażliwości współczesnego człowieka mogą być motywacje, do których odwołujemy się w naszych rozważaniach moralnych i w oddziaływaniu wychowawczym.

W końcu nieadekwatny może być cały styl tych rozważań i tego oddziaływania. Może ujmujemy rzeczywistość moralną nie w tym aspekcie, który jest dla współczesnego człowieka najważniejszy, może koncentrujemy naszą uwagę nie na tych kategoriach moralnych, które są dla niego najistotniejsze, i nie na tych wartościach, które najżywiej odczuwa.

Możliwość nieadekwatności historycznej konkretyzacji moralności do zmienionych warunków nie zawsze w równym stopniu rzucała się w oczy. W epokach, kiedy tempo przemian było bardzo wolne, konkretyzacja raz wypracowana, ustalony sposób uprawiania rozważań etycznych mogły zadowalać całe szeregi kolejnych pokoleń. W takich właśnie okresach szczegółowe rozwiązania i aplikacje, uświęcony tradycją język, przyjęty sposób uprawiania etyki łatwo uzurpowały sobie uniwersalny autorytet podstawowych zasad i wartości moralnych. Okazją do rewizji tych roszczeń, do dostrzeżenia problemu nieadekwatności były dla ludzi Europy tylko rzadkie i marginalne kontakty z innymi kręgami kulturowymi. Ale wyrobione w domu nawyki nie sprzyjały wykorzystaniu tych okazji, zachęcały do łatwych, globalnych potępień obyczajów „dzikich" i „niemoralnych". Dzisiaj przemiany są tak szybkie i tak gwałtowne, że ludzie nie mogą nie stanąć wobec problemu nieadekwatności tradycji moralnej, przekazanej im przez poprzednie pokolenia, i pokusy odrzucenia tej tradycji z całym dobrodziejstwem inwentarza.

Oczywiście możemy powiedzieć: Nikt nie ma prawa odrzucać podstawowych wartości i zasad moralnych dlatego, że zostały mu one przedstawione w formie nie odpowiadającej jego gustom, czy nawet potrzebom. Przy dobrej woli każdy może poprzez tę nieadekwatną formę dotrzeć do spraw istotnych.

Czy rzeczywiście? Czy zadanie uchwycenia istoty rzeczywistości moralnej wbrew zniechęcającej formie, w jaką została obleczona, i znalezienie dla niej adekwatnego wyrazu nie przekracza faktycznych możliwości wielu? Czy to nie na specjalistach uprawiających rozważania etyczne, na moralistach, duszpasterzach, wychowawcach ciąży obowiązek wyjścia im naprzeciw, uczynienia z tego zadania jednego z głównych, jeżeli nie głównego, przedmiotu swoich

wysiłków? Najwłaściwsza to bodaj, jak już stwierdziliśmy, droga wzbogacenia naszej wiedzy o rzeczywistości moralnej a jednocześnie sprawa, od której zależy przyszłość i teraźniejszość wszelkiego wychowania moralnego.

W jakim jednak kierunku należy szukać właściwych rozwiązań? Aby na to pytanie rzetelnie odpowiedzieć, trzebaby dysponować zadowalającą diagnozą wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji moralnej współczesnego człowieka: jego mentalności, potrzeb, warunków jego życia. Takiej diagnozy nie mamy. To co jest, to wstępne sondaże, wycinkowe badania, oderwane obserwacje, publicystyczne uogólnienia. Systematyczne gromadzenie danych, rzetelne, metodyczne badania, poważne próby syntezy czekają dopiero na podjęcie i stanowią jedno z najpilniejszych zadań, jakie przed nami stoją.

Już teraz jednak można, jak się zdaje, zaryzykować próbę wskazania pewnych charakterystycznych cech współczesnego człowieka i warunków, w jakich przychodzi mu żyć, a na ich tle podstawowych tendencji rozważań etycznych adekwatnych do jego potrzeb.

A więc przede wszystkim w sytuacji, kiedy szanse nadążenia z wypracowaniem szczegółowych norm postępowania, dostosowanych do coraz szybciej zmieniających się warunków, stale maleją, koniecznością wydaje się zwrot ku etyce i pedagogice wartości, postaw, sumienia. Tendencja taka odpowiadałaby również, jak się zdaje, subiektywnym potrzebom współczesnego człowieka. Mentalności jego obcy jest legalizm, minimalizm i negatywizm cechujący teologię moralną o nastawieniu penitencjarnym oraz ukształtowaną pod jej wpływem etykę. Szczegółowe, zwłaszcza negatywne, normy postępowania będą przez niego aprobowane wtedy tylko, kiedy zrozumie ich wewnętrzny sens jako ram warunkujących realizację wartości. Sens etyki chrześcijańskiej będzie mu dostępny tylko w perspektywie ideału ewangelicznego. A więc etyka wychowawcza, etyka sumienia, postaw, wartości, etyka odpowiedzi i afirmacji, etyka ideału. Etyka najściślej związana z życiem, nie tylko przez nawiązanie do jego realnych, aktualnych warunków. Przede wszystkim korzystająca z doświadczeń, osiągnięć, pozytywnych rozwiązań, które ono niesie. O tym bowiem, jak może i powinna wyglądać realizacja podstawowych zasad moralnych, ewangelicznego ideału, adekwatna do współczesnych potrzeb i warunków, dowiemy się chyba przede wszystkim patrząc na ludzi, którzy rozwiązują to zadanie swoim własnym życiem. I oni są, być może, jedynymi istotnymi wychowawcami moralnymi.

Adam Stanowski

STANISŁAW GRYGIEL

INTELEKTUALNE ORAZ ANTYINTELEKTUALNE POSTAWY W ETYCE

PYTANIE o intelektualne i antyintelektualne postawy w etyce domaga się na samym początku krótkiego sprecyzowania terminów. Mówiąc o postawie mamy oczywiście na myśli wiele czynników wewnętrznych w stosunku do człowieka a określających tak lub inaczej jego stanowisko względem tego, co nazwalibyśmy przedmiotem. Chcąc adekwatnie scharakteryzować postawę, trzeba by wszystkie te czynniki uwzględnić. Sam jednak temat narzuca nam uwzględnienie tylko jednego — tego, który wiąże się z poznaniem.

Postawa interesująca etyka tym by się najogólniej różniła od wszystkich innych postaw, że w danym postępowaniu angażuje ona całego człowieka; jest postawą człowieka jako człowieka. W konsekwencji przedmiotem tegoż postępowania (dzięki temu, że jest ono świadome oraz wolne) będzie to, co określamy mianem dobra moralnego. Dobro moralne poznane pełni funkcję normy dla postępowania, którego samo jest przedmiotem. W etyce musi chodzić o konkretną sytuację, o konkretne dobro moralne oraz o konkretny czyn. Czyny bowiem znajdują się *in singulari*. Podkreślając tak mocno konkret oraz konkretną sytuację, daleki jestem od tzw. etyki sytuacyjnej. Chcę jedynie wyciągnąć wnioski z rzeczywistości kryjącej się za określeniem *in singulari*, rzeczywistości tak często zapominanej.

Mówiąc o intelektualizmie czy antyintelektualizmie postawy etycznej mam na myśli sposób, w jaki odczytujemy dobro, które należy urzeczywistnić: jaką władzą poznawczą dochodzimy do jego uchwycenia, tak żeby odczytane mogło się stać skutecznym, imperatywnym wskaźnikiem w konkretnej sytuacji. Trzeba więc, aby było ono jej dobrem tak dalece, że raz pominięte już nigdy drugi raz nie pojawi się przed nami. Każda sytuacja zdarza się tylko jeden raz, nie ma dla niej „potem" — podobne nie znaczy identyczne.

W rozważaniach niniejszych będę miał stale na oku rozróżnienie

Tomaszowe pomiędzy *intellectus* a *ratio*. Do jego bliższego sprecytowania powrócę w trzeciej części odczytu [1].

Problem etyczny pojawia się w odmiennych warunkach aniżeli tzw. problemy naukowe. Te ostatnie pojawiają się wówczas, kiedy nie możemy (z racji subiektywnych albo obiektywnych) przeniknąć czegoś w *przedmiocie* naszego poznania; kiedy nie możemy czegoś w nim zrozumieć. Same *przez się* jednak nie wpływają one na poznającego jako na *podmiot* działający świadomie i wolnie. Rozwiązanie ich w niczym w zasadzie nie zmieni kierunku postępowania stojącego wobec nich człowieka. Można by je nazwać kłopotami z samym przedmiotem poznania — podmiot zostaje niejako wzięty w nawias niczym istnienie przedmiotu w redukcji fenomenologicznej. W tego rodzaju postawie myślimy za przedmioty, „w ich imieniu". Stajemy się „rzeczowi" — jedynie rzeczy nas obchodzą. Siebie samych wyłączamy z pola widzenia. Natomiast problem etyczny rodzi się w człowieku dopiero wtedy, kiedy trzeba myśleć i działać nie „w imieniu" przedmiotów poznawanych, ale w *swoim własnym*, w imieniu siebie samego. Ja nie jestem wypełniony do końca, moje działanie nie jest zdeterminowanym mechanizmem, i aby siebie określić, aby siebie zrobić kimś, muszę coś *sam zdecydować i sam sobie nakazać*. Właśnie tego momentu *mojej decyzji* odnoszącego się do moich nie wypełnionych jeszcze możliwości nie znajdujemy w przedmiotach poznawanych. Te ostatnie „decydują" tylko przy rozwiązywaniu problemów naukowych, gdzie interesuje nas stan faktyczny (jak coś *jest* i do jakiego działania jest *zdeterminowane*), tutaj — nie.

Filozof może zająć, wydaje się, dwie postawy w etyce: albo kładącą nacisk na *sam* przedmiot ewentualnie *sam* podmiot — wówczas mamy postawę racjonalistyczną, prowadzącą do „rachunku etycznego", *resp.* formalizm typu kantowskiego, albo — intelektualną. W postawach pierwszego typu pod wpływem parcia *praxis* rozbijającej sztywne schematy lub na skutek przyjęcia nieokreślonej siły w postaci czystego „ja", które decyduje o „zawartości" czynów, otwiera się droga do irracjonalizmu. Postawy objęte pierwszym członem alternatywy stanowią zaprzeczenie postawy intelektualnej.

Filozofia grecka podchodziła do zagadnień etycznych, jak wiadomo, od strony przedmiotu. Moment moralności leżał w rzeczy-dobru — w przedmiocie poznanym — i z niego niejako spływał na „pożądający" go podmiot. Ostatecznie schodziło nawet w wy-

[1] Niniejszy odczyt został wygłoszony na VIII Tygodniu Filozoficznym KULu — w marcu 1965 r.

padku Sokratesa (w teoretycznych konsekwencjach) na rachunek utylitarystyczny (nic nie szkodzi, że sam Sokrates umarł wbrew temu rachunkowi)[2]. Ulegano tendencji do operowania powszechnikami. Arystoteles powiada w *Metafizyce*[3], że Sokrates badając cnoty etyczne usiłuje zdefiniować je ogólnie, czyli usiłuje dać powszechne, jednoznaczne reguły postępowania. Nie wnikając w to, czy Arystoteles ma całkowitą rację — Sokrates przecież zajmował się konkretnymi ludźmi „jak lekarz" i wiedział, że dane lekarstwo jednemu szkodzi, innemu pomaga — w tendencji tej upatruję właśnie tę etyczną postawę, w której budowano systemy ułożone ze spojęciowanych dóbr, zhierarchizowanych i opartych na dedukcyjnym rozumowaniu. Systemom tym, zauważyliśmy już, wymyka się moment powinności, decyzji[4] i nie bardzo harmonizują one z doświadczeniem.

Jeśli przedmiotowy aspekt dobra określa postawę etyczną w całości, wystarczy tylko je poznać, wszystko jedno jaką drogą, aby człowiek (wola) za nim poszedł. Oczywiście jeżeli nie przeszkadzają np. zewnętrzne (w stosunku do woli) warunki. Pomiędzy odpowiednim aktem poznania a jego przedmiotem zachodzi relacja konieczna, transcendentalna: akt poznania zostaje całkowicie zdeterminowany przez treść przedmiotu (nie mam tu na myśli rzecz jasna takiej koncepcji aktu poznawczego, według której akt ów „stwarza" swój własny przedmiot poznania, np. u Sartre'a, ale — taką, która mówi, że akt poznawczy umysłu „odczytuje" treści w świecie niezależnym od podmiotu poznającego). Jeżeli zatrze się różnicę pomiędzy sferą poznania a sferą działania woli, wewnętrzny moment wyboru i decyzji *implicite* gdzieś tutaj w przedmiocie musi już tkwić. Zostaje on podporządkowany poznaniu a raczej z nim utożsamiony. Wówczas poprzez poznanie pomieszane z wolą moralność powinna spływać jak przez otwarte okno z przedmiotu poznanego na podmiot poznający. Wystarczy tylko poznać ten przedmiot.

Zarówno dla Platona jak i dla Arystotelesa szczęście płynie z osiągnięcia przedmiotu, chociaż sam Arystoteles dokonał dużego kroku naprzód przyjmując *liberum arbitrium* oraz tzw. myślenie intuicyjne, posiadające znaczenie w życiu praktycznym[5] (chodzi o tzw. φρόνησις — rozsądek). Odnosi się ono do konkretów jednostkowych, które ,,mogą być inaczej". Arystoteles dostrzegał nieproporcjonalność ogólnych pojęć Sokratesa w stosunku do rze-

[2] J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris 1960, Gallimard, s. 31 i n.

[3] M. 1078b, 17.

[4] Por. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford Univ. Press 1964, s. 55.

[5] *Etyka Nikomachejska*, Kraków 1956, PWN, s. 226 i n — 1143b 1—5 — tłum. D. Gromska.

czywistości moralnej. Platon natomiast umieszczając Dobro poza światem, poza zrozumiałnymi istotami, być może stał się ojcem intuicjonizmu irracjonalistycznego w etyce; nie można poznać idei Dobra, jeśli o idei w ogóle można tu mówić, inaczej aniżeli własnym wysiłkiem mistycznym, w którym panuje eros oraz jakaś szczególna intuicja; a skoro wszystkie rzeczy partycypują w Dobru, to i to dobro partycypowane poznajemy podobnie a więc nie na drodze rozumu.

Wiedza o przedmiocie w etyce, powiedzieliśmy, determinuje podmiot całkowicie, tak że wolność empiryczna staje się iluzją i chcąc w ogóle ratować moralność, trzeba przyjąć jakąś inną wolność, ponadczasową, np. transcendentalną (Platon) czy noumenalną (Kant).

Tendencję Greków do postawy racjonalistycznej w etyce rozwinął do krańca Spinoza w swojej *Ethica more geometrico demonstrata*. Człowiek stanowi dla niego część natury i tak samo należy podchodzić do niego jak do innych linii, figur czy ciał. Dla etyki wystarczy wiedzieć, bo idee mają swą moc; nie są tak nieme jak malowidła na ścianie. Nie ma żadnych tajemnic — wszystko jest poznawalne dla rozumu operującego pojęciami. Przedmiot poznany, jego treść, tłumaczy całe postępowanie — wolność to tylko świadome urzeczywistnienie części koniecznego systemu świata, a zło — poznanie nieadekwatne.

Przeciwko takiej etyce skierował słuszną krytykę Hume. Z żadnego zespołu zdań oznajmujących, mówi on, uzyskanych tą czy inną drogą, nie da się wyciągnąć wniosku zawierającego powinność, nakaz decyzji. I nie tylko Hume. Przypomina się zdanie Pascala: *L'homme n'agit pas par la raison qui fait son être*, Bergsona: *Il ne peut être question de fonder la morale sur le culte de la raison*[6]. Etyka zbudowana na kulcie rozumu, czytamy tamże, stanowi artystyczny dodatek do już istniejących i (na innej drodze) przyjętych powinności.

Chcąc wprowadzić zdania oznajmujące w życie, trzeba ustanowić jakiś zewnętrzny reżym. Może nim być najwyższe urzeczywistnienie rozumu powszechnego, jakim jest np. u Hegla państwo i rodzina. Wówczas jednostka o tyle jest moralna, o ile im się podporządkowuje. Moralność przemienia się w legalizm, *sollen* znajduje się w *Sittlichkeit* realizowanej przez życie państwowe czy rodzinne — przez życie społeczne[7]. Wolna wola, niepoznawalna

---

[6] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, Alcan, s. 89.

[7] Przeciwko legalizmowi, przeciwko presji społecznych form postępowania wystąpił gwałtownie Bergson, przeciwstawiając im moralność świętych, opartą na tzw. *aspiration*.

a zatem irracjonalistyczna, zamienia się w iluzoryczny moment w rozwoju ducha subiektywnego. Teoretycznie rzecz biorąc reżym ten tkwi immanentnie w porządku rzeczy — my się tylko świadomie do niego akomodujemy.

W postawie racjonalistycznej, dla której rzeczywistość nie różni się od sylogizmu, skazujemy się na determinizm, chyba że decydujemy się na niekonsekwencję. W determinizm ten wpadł nawet Marks, pomimo że głosił odwrót od idealizmu a powrót do rzeczy. Pozostawił bowiem dialektykę pojęć. Czynnikiem obiektywizującym staje się wtedy *praxis* modyfikująca świat a kierująca się interesem sytuacyjnym.

Poznanie racjonalistycznie obiektywistyczne w etyce, abstrahujące od konkretu a zajmujące się samymi pojęciami oraz stosunkami między nimi — co zamienia moralność w kalkulację — jeśli mówi, c o robić, i może nawet że n a l e ż y robić, to mówi to *in genere, in abstracto*. Na pewno nie mówi mi, c o mam j a robić ani że m a m to robić w tym k o n k r e t n y m moim położeniu tu i teraz. Żaden wniosek wyciągnięty z takich przesłanek nie wiąże mnie i nie zobowiązuje do decyzji. Dlatego etyka oparta na w i e d z y (a nie na poznaniu konkretu) domaga się takiej albo innej „tyranii", która by zmuszała opornych różnorodnymi sankcjami do posłuszeństwa abstrakcyjnemu powszechnikowi. Sama przeradza się w zwyczajny l e g a l i z m — zewnętrzną obserwancję przepisów narastających z biegiem czasu — poparty w ł a d z ą zdolną powstrzymać ludzi od określonych czynów i zakładającą z góry ich bunt. Przeważnie będziemy mieli tu do czynienia z nakazami o charakterze negatywnym: nie rób tego — rozmnożonymi niemal w nieskończoność, aby objąć możliwie największy kawałek n a r a s t a j ą c e g o wciąż życia. Niestety obejmą one zawsze to, co było i co je zrodziło — niemożliwą do powtórzenia p r z e s z ł o ś ć. Stąd właśnie ustawiczny b u n t ż y c i a w stosunku do przepisów czyli w stosunku do przeszłości.

Legalizm powstrzyma jednostkę od określonych czynów, ale nigdy nie doprowadzi jej do pozytywnego zaangażowania się w dobro. Nigdy bowiem „jednostka legalistyczna" nie wyznaczy s o b i e n o w e g o p r a w a, płynącego z nowego dobra; prawa takiego, które nie jest zawarte w prawie przez nią już zastanym. Nie pozwoli jej na to p o s ł u s z e ń s t w o. Legalista jako taki n i e j e s t w r a ż l i w y na dobro — r o z u m u j e on a n i e a n g a ż u j e się osobowo. Wrażliwy jest wyłącznie na zastane... przed przyszłością jakoś już tkwiącą w teraźniejszości tchórzy. Liczy to, co zastał, a wyniki uzyskane stosuje w życiu. Stąd jego suchość, bezosobowość i sztywność w podejściu do siebie i drugich: wszystkich traktuje jednakowo, pryncypialno-jednoznacznie, bez

żadnej różnicy, czasem jedynie robi wyjątki, ale w tajemnicy w obawie przed zgorszeniem płynącym z naruszenia porządku.

Czy to jest człowiek dobry? Posługując się rozróżnieniem prof. Tatarkiewicza [8] nazwałbym go raczej uczciwym, ale już miałbym wątpliwości, czy uważać go także za nie wyrządzającego nikomu szkody, choćby tylko z tego powodu, że wszystkich traktuje jednakowo, czyli nierówno, niesprawiedliwie. Sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co się j e m u należy. Traktować sprawiedliwie nie znaczy traktować identycznie. A jeśli tak, to jak się przedstawia sprawa z uczciwością tzw. uczciwego?

W atmosferze oraz przy założeniach etycznego racjonalizmu bardzo łatwo o irracjonalizm, o przyjęcie — aby uniknąć rozminięcia się z konkretnym życiem i jakoś się do niego zbliżyć — tzw. *sensus moralis*, podobnego do zmysłów fizycznych a uczulonego na wartości moralne (np. Hutcheson, Shaftesbury). Zmysł ten mówi, c o należy robić i a u t o m a t y c z n i e pcha człowieka do określonego bez reszty czynu. Ale wówczas wartości etyczne znajdują się poza poznaniem właściwym człowiekowi. Działanie ludzkie przemienia się w ślepy automatyzm, kierowany zmysłem moralnym czy uczuciem, być może uświadamiany sobie przez człowieka, ale wyłącznie na sposób przeżycia gołego faktu, który się rozgrywa. Nic więcej. Mowa o powinności i decyzji l u d z k i e j staje się bezprzedmiotowa. „Zmysł moralny" mówi nam co najwyżej o naszych takich lub innych inklinacjach.

INTERIORYZACJA ETYKI

Kiedy przekonano się, że nie można wytłumaczyć zasadniczego momentu etyki, jakim jest świadoma i wolna decyzja, samym przedmiotem, kiedy krytyki wskazywały, że decyzji nie nabywa się przez wyuczenie treści wyabstrahowanych z przedmiotu, zaczęto szukać tego istotnego momentu dla moralności gdzie indziej — w samym wnętrzu człowieka.

Historycznie rzecz biorąc punkt ciężkości w moralności przeniósł się w „serce" człowieka chyba pod wpływem Biblii. „Mądry jest sercem" (Job 9, 4), które „układa drogi" jego (Prz 16, 9). W tym myślącym „sercu" rodzi się dobro i zło, rodzą się myśli życiodajne albo śmiercionośne, i to serce przenika tylko Bóg: „bo człowiek widzi, co się pokazuje, a Pan patrzy na serce" (1 Krl 16, 7). Nikt nie może się „do końca" wyznać w labiryncie-tajemnicy swojego najgłębszego fundamentu bytowego (warto by zbadać, jak się ma biblijne „serce" do tego, co Arystoteles nazywa

[8] Wł. Tatarkiewicz, *Uczciwość i dobroć*, „Znak", 130 (4/1965).

φρόνησις — por. wyżej; termin użyty przez Arystotelesa wywodzi się od słowa φρήν oznaczającego właśnie serce, duszę, umysł).

W ten sposób Biblia bardziej uświadomiła człowiekowi jego niezależność od „natury" — „uczyniła" go hipostatyczną tajemnicą — jednością, na którą składa się coś już określonego oraz wolność: coś, co jest takie, jakie jest, oraz coś, co oprócz tego, że jest takie, zawsze jest jeszcze inne dzięki swoim możliwościom samookreślania się.

Filozofia poszła za tym impulsem. Ponieważ jednak bano się niezależnych od człowieka przedmiotowych treści (racjonalizm podskórnie działał), jako czynnika zewnętrznego, wprowadzającego przymus i negację wolności, przekreślono całkowicie świat przedmiotowy. Pokutowało tu ciągle racjonalistyczne założenie, że decyzję rodzą poznane treści, co prowadziło do zakłopotania przy szukaniu odpowiedzi na pytanie, czy to j a jestem panem danego czynu czy też raczej — o n e. Odrzucono je tym łatwiej, że równocześnie zakwestionowano ich realność, tzn. ich obiektywny status ontyczny, sprowadzając je do wytworu świadomości. A jeśli tak, to tym bardziej nie mogą one — konkludowano — odgrywać istotnej roli w konstytuowaniu moralności. Owszem, stanowią właśnie w y t w ó r d z i a ł a n i a, które już u p r z e d n i o względem nich jest albo nie jest moralne: moralność znajduje się niejako przed treściami.

Wydaje się, że na takie postawienie zagadnienia wpłynęło utożsamienie treści w rzeczy z treścią w umyśle a później zanegowanie tej pierwszej.

Będziemy tutaj mieli do czynienia także z racjonalizmem z tą jedynie różnicą, że „sformalizowanym". Nie będzie tu ważna treść, ale „forma", w jaką oprawi ją podmiot. Jeżeli czyn ludzki ukonstytuowany jest z dwóch czynników — poznania oraz wolności — i jeśli przekreśla się pierwszy, pozostaje tylko drugi, w o l n o ś ć. On musi konsekwentnie odegrać zasadniczą rolę dla moralności.

Zwiastunem tej zinterioryzowanej postawy był w średniowieczu Abelard, dla którego zewnętrzny czyn nie wnosi już nic nowego do wewnętrznej decyzji, do aktu woli. Oczywiście, nie było to jeszcze radykalne cięcie pomiędzy poznaniem a wolnością. Tego dokonał dopiero Kant. Odrzucił on wszelką treść, niezależnie od jej statusu ontologicznego, zajął się natomiast czystą powinnością, czystą — to znaczy wziętą samą w sobie, bez żadnej domieszki treściowej, bez żadnej relacji do tej ostatniej [9]. Przedmiot ukonstytuowany przez akt poznawczy nie wpływa na jakość mo-

[9] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953, PWN, tłum. M. Wartenberg, *passim*.

ralną samego aktu, owszem od niego jej nabiera. Gdyby było inaczej, gdyby moralność zależała od przedmiotu a w konsekwencji od jakiegoś obiektywnego dobra, poznanie nasze sięgałoby poza fenomeny i odbierałoby podmiotowi poznającemu autonomię w działaniu — czyli wolność. Uzależniałoby go bowiem od świata empirycznego, przekreślając w ten sposób bezinteresowność a w konsekwencji w ogóle moralność. „Ja" empiryczne zawsze poddaje się „materii" — treści, wolność na płaszczyźnie empirycznej czy fenomenalnej jest iluzją. Żeby nią nie była, należy, według Kanta, przyjąć jako postulat rozumu praktycznego (*praxis*) „ja" noumenalne, pozazjawiskowe, twórcę prawa, któremu „ja" empiryczne ulega. „Ja" noumenalne, wolność noumenalna, powszechna, stanowi sama dla siebie normę czy p r a w o m o r a l n e, które nie jest niczym innym aniżeli aprioryczną formą czystego rozumu (tzn. nie związanego z treścią). Tak rozumiany podmiot sam sobie wystarcza, aby stworzyć i wytłumaczyć moralność. On daje wszystko, niczego nie przyjmuje; tylko na sobie jako na wartości absolutnej, na swojej czystej apriorycznej formie może się oprzeć w działaniu.

Rozum narzuca woli swój stosunek do dobra moralnego, którym jest wyłącznie samo prawo. Prawo to płynie z samej głębi podmiotu, z czystego, transcendentalnego „ja", gdzie panuje czysta wolność, ponieważ podmiotu nie mąci tam żadna treść. Do żadnej treści czysty podmiot nie jest przyporządkowany. To stanowi o g o d n o ś c i człowieka (*Würde*). On sam decyduje i narzuca sobie prawo wyrażające się w formie imperatywu kategorycznego — kategorycznego dzięki temu, że u jego podstawy mieści się absolutna wartość, jaką jest właśnie godność człowieka, której nie można zakwestionować. Ona odgrywa rolę motywu działania. Działać należy z szacunku dla niej, dla wyrażającego ją absolutnego „powinieneś". Jedynie wówczas celem działania staje się człowiek — jego godność, on sam a nic zewnętrznego (materia--treść). Imperatyw moralny (kategoryczny), mówi Kant, w żadnym wypadku nie wypłynie z faktu empirycznego, z tego, co znajduje się poza czystym podmiotem. Poza nim bowiem mając do czynienia z wartościami względnymi, czyli z tym, co już nie ma godności, lecz tylko „cenę", możemy uzyskać co najwyżej „imperatywy hipotetyczne": wszystko, co posiada „cenę", można zastąpić równoważnikiem. Jedynie g o d n o ś c i nie da się niczym zastąpić.

Imperatyw kategoryczny jest ograniczany przez prawo uniwersalizowania: rób tak, aby czyn twój mógł stać się regułą postępowania dla wszystkich. Jeżeli zuniwersalizowanie danego czynu jest możliwe, czyn ten jest moralnie dobry. Dokonując go staję się powszechnym prawodawcą.

Dobro moralne, jak widzimy, zawisło tu od czynnika formalnego, jakim jest pozazjawiskowa wolność czystego „ja", oraz od tego drugiego, jakim jest prawo uniwersalizowania. Moralność — sfera powinności — rozgrywa się zatem w świecie „rzeczy samych w sobie", w świecie, do którego nie dochodzi rozum teoretyczny, ale praktyczny: trzeba uwierzyć, że człowiek jest wolny a zatem moralny, że istnieje w ogóle wolność. Wiary tej, pojętej przeciwstawnie do poznania, domaga się *praxis.*

Kantowski formalizm pomimo krytyki, np. Schelera, który przeciwstawił mu tzw. etykę apriorycznych wartości obiektywnych, różnych od dobra stojącego u podłoża tzw. etyki empirycznej, przeciwko której zwrócona była, twierdzi Scheler, krytyka Kanta — wywarł ogromny wpływ. Wydaje się, że on stanowi główne źródło tzw. postawy autentycznej, rozreklamowanej przez pisma egzystencjalistów, o czym pomówimy niżej.

Tłumaczenie czynu li tylko przyczynowaniem formalnym wprowadza do etyki całkowite zracjonalizowanie otwierając drzwi — kiedy praktyka podniesie głowę — do przejścia na pozycje irracjonalizmu. Założenie bowiem, że poznanie ma charakter wyłącznie racjonalistyczny, spychając etykę na teren „rozumu praktycznego", zrodziło w niej teorie emocyjne (a nawet biologiczne, np. w pozytywizmie): w czynie wyrażam się ja cały poprzez mój stan emocjonalny. On daje mi regułę postępowania.

Już kiedy Hume przekonał się, że rozum sam nie może zrodzić żadnego aktu woli, żadnego czynu, i tak samo nie może przeszkodzić ich pojawieniu się — bo rozum bada wyłącznie relacje pomiędzy ideami albo fakty a żadne z nich nie rodzą decyzji czynu — przyjął, że do konkretnych czynów pchają nas pasje-uczucia (np. życzliwość, odraza). Fundamentem moralności byłoby więc jakieś wewnętrzne uczucie, wspólne wszystkim. W *Treatise* [10] czytamy: *Morality, therefore, is more property felt than judged of* — moralność jest właściwością, którą się raczej przeżywa, „czuje", aniżeli ujmuje w sądy.

Dalej poszli (po Kancie) neopozytywiści, np. Wittgenstein, dla którego w świecie nie ma wartości, a gdyby nawet była, to i tak byłaby bez wartości, czy Ayer. Wedle ostatniego zdania etyczne nie są ani zdaniami empirycznymi, właściwymi naukom ścisłym (kto widział albo słyszał dobro?), ani zdaniami analitycznymi, operującymi definicjami oraz symbolami. Dlatego etyka stanowi coś nienaturalnego; język jej nie da się przełożyć na żaden inny język (język nie-etyk). Pojęcia składające się na etykę są pseudopojęciami, orzeczniki w sądach wartościujących nie są orzeczni-

10 3, I, 2, s. 470.

kami. Zdanie „zabiłeś mi brata" znaczy „zabiłeś mi brata" i nic więcej. Jeżeli w nim kryje się wartościowanie czy ocena, jest ona tylko moją postawą, moim „etycznym" uczuciem — stanem — ustosunkowującym się do danego faktu. W postawie emocjonalnej, dokonującej się poza poznaniem rozumowym, wyrażamy siebie, a nie przedmiot poznany. Dlatego możemy, twierdzą jej wyznawcy, mówić o moralności. W zależności od siły wyrazu oddziałujemy na innych. I jeśli wolno tak powiedzieć, nie czyny są moralne, ale nasze stany świadomościowe o nich — one są moralnie dobre albo złe. Ostatnio teorię tę głosił Stevenson [11].

Formalizm Kanta odcinający się radykalnie od treści na rzecz wolnej decyzji noumenalnego „ja", oraz przeżycie emocjonalne wyrażające nas samych, naszą postawę wobec świata — czynniki te odnajdujemy w tzw. postawie autentycznej głoszonej przez egzystencjalistów, tak samo podkreślających jedyną wagę decyzji autonomicznej w stosunku do treści oraz przeżycie tym razem samej decyzji. Postawę tę zilustrujemy po krótce na przykładzie filozofii J. P. Sartre'a.

Egzystencjalizm historyczny zrodził się jako reakcja na heglizm, który zachowując się obojętnie w stosunku do realnie istniejącej rzeczywistości w pewnym momencie zwrócił się przeciwko niej. Kierkegaard skierował refleksję filozoficzną na jednostkę pochłoniętą przez najdoskonalsze formy ducha obiektywnego — formy rodzinno-państwowe. Przestał się interesować płaszczyzną przedmiotową, gdzie panują powszechniki. W imię jednostki nastąpiło odcięcie się od świata treści a zatem od poznania poprzez *quid est* (konceptualizacja) a wnikanie w jednostkę poprzez *quia est*. I na tej linii należy ustawić jego *Scito te ipsum* — poznaj samego siebie poprzez *quia est*, poprzez przeżycie swojego istnienia. W wypadku poznania poprzez *quid est* raczej należałoby o sobie zapomnieć.

Definitywnego odgraniczenia jednostki-człowieka od świata „natur" dokonał Sartre. W jego filozofii, wydaje się, możliwe są dwie postawy etyczne „moralności na codzień", symbolizujące jedynie prawdziwą moralność, która jest niemożliwa do zaistnienia w świecie fenomenów. Ta ostatnia dokonuje się w świecie transfenomenalnym, poza nami niejako. Łączy się z dążeniem, jakim świadomość jest w swojej podstawowej strukturze, do urzeczywistnienia pragnienia bycia (*catégorie d'être*) — bycia świadomością na sposób bytu nie wychodzącego intencjonalnie poza siebie, jak to robi świadomość na obecnym etapie swojego rozwoju. Chce się niejako skupić wyłącznie na sobie. Dlaczego?

---

[11] *Ethics and Language*, New Haven 1947, s. 21.

Przedmiot-treść posiada swój fundament ontyczny w świadomości, ale sama świadomość? Ja daję fundament przedmiotom, ale nie daję go sobie samemu. Pragnę więc urzeczywistnić jakiegoś innego mnie, jakieś inne *Soi*, jakąś inną świadomość od tej, którą jestem obecnie. Chcę być świadomością, która by dawała sama sobie fundament bytowy. Pragnę stać się *Causa sui*, czyli Bogiem. Podstawowa pasja człowieka jest odwrotna od pasji Chrystusa. Dopiero na tle tego dążenia, którym świadomość-człowiek jest, czy tego chce czy nie chce, świadomość „stwarza" przedmioty, tzw. świat; poznaje go oraz dokonuje w nim wyboru nowych, konkretnych, empirycznych negacji czyli stwierdzeń swojej inności od poszczególnych przedmiotów. Tu jednak już mamy do czynienia z przedmiotami, które świadomość m a (*avoir*), a nie którymi by b y ł a (*être*). Wolność ma miejsce tam, gdzie istnieje dążenie do *Soi*, czyli do w a r t o ś c i. Jest to sfera *être*. Zarówno więc wartość jak i wolność stanowią coś pozazjawiskowego, pozaempirycznego. Od wolności zawisła wartość, ale tak że razem się pojawiają — są sobie „konsubstancjalne", tzn. wolność jest „nawiedzana" przez wartość i nie może się wyzbyć tego stanu nawiedzenia. Wolność-świadomość jako dążenie do czegoś nie może przekreślić idealnej granicy swojego dążenia. Idealną granicą jest właśnie wartość. Świadomość jej nie stwarza, ponieważ jej n i e p o z n a j e. Wartość nie jest „tematem" świadomości: świadomość przeżywa ją jako „konkretny sens" braku konstytuującego nasz „obecny byt" [12]. A zatem wartość nie jest żadną treścią.

Moralność znajduje się na linii stosunku: wolność — wartość. Zarówno jedna jak i druga znajdują się poza zjawiskami. Konsekwentnie moralne działanie, podobnie jak u Kanta, dokonuje się w tym samym świecie, transfenomenalnym, niedostępnym naszemu poznaniu, tzn. wyprzedzającym je. Poznanie następuje po działaniu moralnym.

Transfenomenalną wolność przyjął Sartre dlatego, że codzienna *praxis* domaga się moralności a zatem i wolności. Jeśli tej ostatniej nie dostrzegamy w działaniu empirycznym, musi ona być poza nim.

Dążenie w stronę wartości, jakim jest świadomość, niejako po drodze „stwarza" przedmioty — empiryczny świat. Wytwarza treści, wśród których później się porusza. Jest ich przywłaszczającą intencją: o n a stwarza świat przedmiotów, dlatego on jest j e j, co z kolei czyni możliwym poznanie go przez świadomość. Nie danym jest świadomości być wartością *Soi*, b y ć tym, czym ona

[12] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1957, Gallimard, s. 138.

jest i czym nie jest, dlatego „jestem tym, co mam"[13]. I tu psychologicznie (wedle Sartre'a nie tylko psychologicznie) rzecz biorąc możliwe są dwie postawy — albo ja posiadam przedmioty-treści, albo one mnie posiadają. W pierwszym wypadku mamy postawę autentyczną, w drugim postawę tzw. złej wiary: wierzymy, że w przedmiocie znajdują się „znaki", niezależne od nas racje, wytyczające drogę postępowania. Wówczas my stajemy się ich wypadkową, a przecież ostatecznie one są naszym wytworem dążenia do wartości, do Boga, którym pragniemy się stać. One tylko symbolizują prawdziwą wartość; kierując się nimi kierujemy się czymś pseudo.

Tego rodzaju postawa złej wiary nie posiada podstaw ontycznych w samej świadomości. Jeżeli bowiem ta ostatnia poznaje tylko to, co sama stworzyła, z konieczności jesteśmy skazani na postawę autentyczną wbrew naszym psychologicznym przeżyciom. Zawsze *de facto* jesteśmy „błaznami" nie liczącymi się z niczym z zewnątrz. Nie poznawalibyśmy, gdybyśmy wpierw nie stwarzali — dlatego przecież poznajemy coś, że przedmiot poznania jest już nasz, czyli dlatego, że go sami wytworzyliśmy. Przejąć coś z zewnątrz można jedynie na drodze poznania. Bez poznania nie ma przejmowania. Z kolei poznania nie ma bez stwarzania, czyli bez autentycznego działania. Jeżeli pojawia się psychologiczne przeżycie złej wiary, należy je usuwać ze świadomości. Świadomość należy oczyszczać. Nie ma miejsca na kontemplację a właśnie ją zakłada zła wiara. Jest miejsce wyłącznie na *praxis* modyfikującą świat według probabilistycznych koniektur. *Praxis* pełni funkcję miary człowieka i prawdy[14]. Kontemplacja zaśmieca świadomość na płaszczyźnie psychologicznej. Nie wyraża nas — nas wyraża jedynie działanie.

Czyste działanie, tzn. nie oparte na przedmiotowych treściach, kiedy, mówiąc językiem Heideggera, nie jesteśmy zaaferowani bytami (zaaferowanie to zamienia nas w próżne i bezosobowe *man*), ale kiedy stajemy w prawdzie sami wobec „nicości" — jest tym, co nazywa się postawą autentyczną. Odcięci od treści, zamknięci w czystym podmiocie, zostajemy sami, my sami (αὐτοί stąd słowo autentyzm), jedyni sprawcy czynów, a nie tylko wspólnicy razem z przedmiotową treścią (Sartre nazywa taką świadomość „świadomością wspólniczką" — *la conscience complice*). Znajdujemy się „przed" poznaniem, dopiero stwarzamy przedmiot poznania. Przedmiot poznania stwarza ta podmiotowa siła transfenomenalna, a kiedy następuje akt po-

[13] Jw., s. 680.

[14] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, Gallimard, s. 741.

znania, moralność jest już „ukształtowana" w całości. Tam gdzieś przed poznaniem, przed wszelkim myśleniem poznawczym (nie tylko pojęciowym) następuje autodeterminacja umożliwiona przez brak elementów empirycznych, zjawiskowych. Dlatego decyzji nie można usprawiedliwić żadną treścią. Konsekwentnie nieważne jest w postawie autentycznej, co robimy, ale jak robimy. Ważna jest, nazwijmy ją tak, forma działania. Pytanie o co dowodziłoby szukania motywów w przedmiocie, zwalania odpowiedzialności na obiektywną treść. Urzeczywistniałoby antywartość polegającą na uległości i posłuszeństwie zastanemu już, nie naszemu porządkowi. Dawałoby wprawdzie pewność postępowania, ale przekreśliłoby wolność a zatem i moralność.

Pozostaje jedno pytanie: jak? Odpowiedzi na nie trzeba szukać, jak już mówiliśmy, w samym podmiocie. Tu liczy się jedno: czy dany czyn został dokonany w imię wolności (w imię czystego podmiotu) czy nie, to znaczy czy na jego pojawienie się wpłynęły oprócz świadomości jakieś inne jeszcze racje przedmiotowe czy też nie [15].

Byłoby rzeczą zbyteczną dowodzić, że nie wyszliśmy poza jeszcze jeden wariant kantowskiego postawienia problemu oraz poza jego rozwiązanie. Sartre wprawdzie nie mówi o imperatywie kategorycznym, ale o „ja chcę"; kładzie większy nacisk na wolność, z tego powodu bardziej ją absolutyzuje. Nie ogranicza jej nawet prawem uniwersalizowania konkretnego czynu (zresztą i tak jest ono niewystarczające według Sartre'a ze względu na swoją abstrakcyjność: zawartości czynu nie można przewidzieć). Każdy czyn-projekt jest dla Sartre'a powszechny w tym znaczeniu, że może być zrozumiany przez wszystkich innych ludzi [16]. Z tej przyczyny każdy mój czyn angażuje całą ludzkość, dzięki czemu staję się prawodawcą. Zwiększa to moją odpowiedzialność i trwogę [17].

W postawie autentycznej egzystencjalistów poznanie schodzi na drugi plan, jego miejsce zajmuje przeżycie i ono ma ratować moralność przed poznawczą ślepotą. Istoty moralności — mówi Sartre — nie można poznać, można ją jedynie przeżyć [18]. Przeżywam siebie związanego stosunkiem stwórczym z przedmiotem. Angażuję się emocjonalnie w ten stwórczy stosunek, czyli w stwarzającą wolność — w siebie samego. Nie angażuję się w przedmiot. Dopiero wtórnie moje zaangażowanie się może się przenieść na niego, ale nie dlatego, że jest on taki czy owaki, lecz

---

[15] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme?* Paris 1960, Nagel, s. 85 i n.
[16] Jw., s. 69 i n.
[17] Jw., s. 24—26.
[18] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, jw., s. 76, 97, 652.

dlatego, że został w wolności stworzony przez świadomość. Mój stan świadomości jest moralny — z niego spływa na przedmiot dobro lub zło moralne. Przeżycie wolności stwarzającej wyraża nas. Przeżycie złej wiary mąci prawdę, chce nas niejako przekonać, że treści są od nas niezależne i że należy się z nimi liczyć — wyraża nie-nas, a nas alienuje.

Świadomość nie oparta o nic, ta siła spontaniczna (obejmująca władze zarówno wolitywne jak i poznawcze), która trzeba uwierzyć że jest dobra, bo w przeciwnym razie wpadamy w nierozstrzygalne zakłopotanie — wzięta jako jedyna podstawa moralności sprowadza tę ostatnią na drogi irracjonalizmu. Etykę wciska w ciemny kąt poza poznaniem, gdzie podobno jesteśmy my, sami (αὐτοί) — autentyczni.

Przeżycie powinności jest zawsze przeżyciem powinności względem czegoś. Nie mamy w naszym doświadczeniu przeżycia powinności czystej, powinności w stosunku do niczego. Przedmiotowa treść także je warunkuje. Z tego powodu momentem zasadniczym jest także i poznanie tego, względem czego przeżywamy powinność.

Przeżycie ma miejsce w konkrecie, w stosunku do konkretu. Nigdy nie przeżywamy powinności w stosunku do idei uniwersalnej, ale — w stosunku do konkretnych przedmiotów. Konsekwentnie i poznanie musi się odnosić do tego samego przedmiotu, aby nie było rozziewu pomiędzy przeżyciem powinności a poznaniem. Bardzo łatwo poznanie może się zająć wyłącznie ogólnym schematem i pójść swoją drogą a przeżycie powinności — swoją i wówczas wpadamy w praktyczny irracjonalizm a teoretyczny racjonalizm w etyce. Poznanie musi być odpowiednie do przeżycia powinności — muszą mieć ten sam przedmiot.

INTELEKTUALIZM ETYCZNY

Aby jakiś akt mógł być moralny, musi być niewątpliwie w nas. My musimy być jego sprawcami. „Jakiś czyn jest moralny dzięki temu, że znajduje się w jakiś sposób w nas. (...) i dlatego ten akt, który znajduje się w doskonały sposób w naszej władzy, jest w doskonały sposób moralny"[19]. W samym wnętrzu człowieka rozgrywa się dramat moralny. Człowieka przeto należy poddać analizie.

[19] Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis. (...) et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis (*De veritate*, q. 25, a. 5, c.).

U podstaw etyki tkwi metafizyka. Co najmniej trudno myśleć o pierwszej bez tej ostatniej. Z drugiej jednak strony metafizyka, jaką znamy, stanowi zespół twierdzeń odnoszących się do wszystkich bez wyjątku bytów. Twierdzenia te obejmują zarówno ten oto stołek, tego tam kota, jak i mnie. Owszem, mówi się o analogii, dzięki której można wszystko objąć jednym metafizycznym symbolem, ale interesujące nas zagadnienie tym samym jeszcze nie posuwa się naprzód. Analogia bowiem umożliwia rozpatrywanie wszystkiego z tego samego punktu widzenia: każdy bez różnicy byt oraz jego działanie ujmuje się np. w kategorie aktu i możności. Kryje się w tym podstawowa prawda, ale etyka zajmuje się specyficznym bytem i właściwym mu działaniem i dlatego dotychczasowa metafizyka okazuje się za krótka, chociaż niezbędna. Analizom, powiedziałem, należy poddać samego człowieka. Należy go oglądać od tej strony, z której już nie widać reszty stworzonego świata w innej niż osobowa perspektywie. Bezcennym tutaj okazuje się dorobek filozofii świadomości — właśnie ona analizuje człowieka jako świadomość wolną. Wszystko inne ogląda przez pryzmat tak rozumianej świadomości.

Filozofia człowieka to filozofia przede wszystkim podmiotu a nie przedmiotu. Konsekwentnie inaczej trzeba będzie postawić w niej zagadnienie poznania; poznanie podmiotu dokonuje się inaczej aniżeli poznanie przedmiotu — dokonuje się ono poprzez zaangażowanie się poznającego podmiotu w podmiot poznawany, poprzez „uczestniczącą" intuicję intelektualną, sprzężoną z działaniem woli (miłość).

Analizy człowieka muszą się nim zająć jako bytem świadomym i wolnym. Określenia te zbanalizowano *in philosophia perenni*, załatwiając nimi zasadnicze problemy bez wnikania w kryjącą się za nimi rzeczywistość i nie wyciągając z nich wskutek tego należytych wniosków. Zatrzymywano się niemal przy ich dźwięku a reszta, ta kryjąca się za nimi, była już taka sama jak wszystko inne obok człowieka. Tymczasem rzeczywistość człowieka jest naprawdę inna od spotykanej tam, gdzie nie ma mowy o świadomości i wolności. Metafizycy zdają się pomijać milczeniem (przynajmniej w swojej praktyce) granicę, jaką wytyczają powyższe określenia pomiędzy światem już ukształtowanym w swoim bycie i w kierunku swojego działania a światem, w którym pojawiają się byty zostawione samym sobie — same muszą znaleźć kierunek dla swojego „dopełnienia się" wychodząc od tego, co w nich w części ukształtowane. Same muszą się dookreślić, urzeczywistnić i ponieść za to odpowiedzialność. Im bardziej dany człowiek jest wolny, tym większym jest „dziwowiskiem" dla świata, w którym króluje determinizm i łatwa niewola zre-

zygnowanych. Dlatego człowiek „podkreślający" swoją wolność wyróżnia się od pozostałych, pokazuje jaskrawo swoją inność od świata — staje się w oczach reszty „śmieszny" a w sercach — znienawidzony.

Chcąc w wypadku poznawania człowieka posługiwać się metafizycznym pojęciem bytu, trzeba od razu zwrócić uwagę na jego dwa zasadnicze ujęcia. Wydaje się, że bardziej odpowiednim będzie pojęcie tzw. *ens*, aniżeli tzw. *res* (rzecz). Drugie bowiem ujmuje rzeczywistość w aspekcie zdeterminowania esencjalnego (treściowego) — wszystko, co istnieje, jest określone proporcjonalną treścią — podczas gdy pierwsze mówi tylko tyle, iż wszystko, co jest określone, posiada odpowiednie istnienie, co, wydaje mi się, nie wyklucza jakiegoś „naddatku" egzystencjalnego. W egzystencjalnym (w sensie Tomaszowym) ujęciu bytu (*ens*) kładzie się nacisk na akt istnienia nie rozstrzygając z góry, czy jest ono w całości zdeterminowane przez treść. W zasadzie dopuszcza ono w konkretnym bycie jakiś luz — możliwość samookreślania się, możliwość wyboru z wielu..., istnienie wolne, ale nie absolutnie, ponieważ mimo wszystko wiąże się ono w tajemniczy sposób z określoną treścią (zdeterminowaną „naturą").

Tak postawione zagadnienie kształtuje w innym świetle odpowiedź na pytanie, co to znaczy, że dany czyn ludzki jest albo nie jest *contra naturam*. Określenie to bowiem może mówić tyle samo co „przeciwko zdeterminowaniu człowieka na podobieństwo bytu całkowicie określonego, np. zwierzęcia" — i kto wie, czy w praktyce moraliści tak nie rozumieli tego sformułowania, biologicznie, zwłaszcza że historycznie rzecz biorąc [20] pojęcie natury przyszło do filozofii z medycyny — a może też mówić: przeciwko człowiekowi jako osobie, czyli przeciwko rzeczywistości powstałej na skutek przeniknięcia zdeterminowanej natury przez wolność. Czyn *contra naturam* w wypadku człowieka byłby to zatem czyn przeciwko wolności złączonej z czymś już określonym. Wolność jednak przenikając to, co już określone, na wszystkim wyciska swoje piętno. Tym samym nadaje także inny charakter całemu działaniu człowieka; nawet jego zdeterminowanie staje się inne. I wówczas nie można już do jego postępowania przykładać miary uformowanej na kształt możliwości zdeterminowanej *ad unum* (i ewentualnie na kształt jej negacji); człowieka zawsze trzeba widzieć w perspektywie *ad plura*. Osobowe rozumienie formuły *contra naturam* leży u podstaw Tomaszowego sformułowania prawa natury: dobro należy urzeczywistniać a zła — unikać. Niewątpliwie prawo synderezy za-

---

[20] W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1964, Pax, t. II, s. 22—62, tłum. M. Plezia.

wiera w sobie zdeterminowanie, ale tylko do dobra, to znaczy do rzeczywistości w jej aspekcie egzystencjalnym, a nie do fikcji. Pozostawia jednak duży luz w samym zdeterminowaniu: trzeba bowiem samemu określić konkretne dobro dla siebie, trzeba niejako „umaterialnić" owo zdeterminowanie, i wybrać drogę do „swojej" rzeczywistości. Człowiek jest zdeterminowany do miłości, ale konkretną miłość określa i wybiera, i urzeczywistnia sam. Dzięki temu uczestniczy w jakiejś mierze i na jakimś tam odcinku w wielkim akcie miłości, jakim jest akt stwórczy Boga — podtrzymując, powiększając i radując się istniejącą rzeczywistością.

Myślę, że należy także poddać nowemu przemyśleniu tezę mówiącą, iż człowiek w swoim działaniu i postępowaniu dostosowuje się, czy raczej ma się dostosowywać (zawsze oczywiście świadomie i wolnie!) do obiektywnego stanu rzeczy. Prawda, ale czy aby tak po prostu, podobnie jak inne od niego byty, ma on dostosowywać się do tego, co zastał. Zwierzę także się dostosowuje do obiektywnego stanu rzeczy. Gdyby człowiek miał tylko te dwie możliwości — albo świadome i wolne dostosowanie się, albo bunt (jak chce Sartre oraz niektórzy z jego przeciwników z diametralnie różnych pozycji — przynajmniej na pozór!), to właściwie po co byłaby wolność? Przecież bez niej świat byłby bezsprzecznie doskonalszy, bardziej „po myśli Bożej". Po co Bóg miałby się narażać na „wykrzywienie" swoich myśli przez swoje własne „twory" usiłujące wzmocnić swoje „słabe", skończone „ja"?

Widocznie inność człowieka pojawiła się dla innych celów, niż dostosowywanie się (nawet świadome i wolne!) do zastanego. Jeśli człowiek jest wolny, to chyba po to, aby z tej wolności wyrosło coś, czego jeszcze nie ma w tym świecie. Człowiek ma stwarzać nowe wartości, nową rzeczywistość — przede wszystkim w sobie. Człowiek ma nie tylko dostosowywać się do siebie „zastanego"; człowiek ma siebie ustawicznie powiększać, stwarzać. Ewangeliczny Pan odjeżdżając pozostawił sługom swoje dobra, jednemu więcej drugiemu mniej. A kiedy wrócił, rozliczył się z nimi: pochwalił tych, którzy powiększyli depozyt, a temu, który bojąc się naruszenia nie swoich dóbr zakopał je w ziemi, aby je integralnie zachować dla Pana, gdy wróci, rzucił słowa przekleństwa. A przecież on tylko w trosce o powierzony sobie skarb, aby go nie utracić, nie zaryzykował i nie rzucił się w wir „handlu", gdzie można zarówno stracić jak i zyskać. On jeden z pewnością nigdy by nie utracił „talentów". Wprawdzie wszyscy inni zyskali, ale równie dobrze mogli wszystko zgubić i zniszczyć część fortuny Pana (a może całą). Pan jednak dla nich zachował słowa błogosławieństwa. Widocznie wolność nie została nam dana

po to, aby się „wolnie" dostosowywać do powierzonego nam świata, aby „zakopywać" go w obawie przed naruszeniem.

Strukturę człowieka charakteryzuje czasowość, co świadczy, że jest on bytem jeszcze rozwijającym się, niepełnym, tak zresztą jak cały otaczający go świat. Różnica jednak pomiędzy nim a pozostałym światem polega na tym, że człowiek sam „dopełnia" siebie: tylko on, nic poza nim, szuka brakującej mu pełni. I dlatego tylko on może jej nie znaleźć, nawet kiedy nic z zewnątrz nie stoi na przeszkodzie.

Do pełni człowiek zbliża się w spotkaniu z otaczającą go rzeczywistością, którą przyswaja sobie i w siebie przetwarza. Proces tej interioryzacji dokonuje się poprzez akty poznawcze i wolitywne. One wzbogacają rzeczywistość człowieka, która z kolei, już wzbogacona, staje się źródłem nowego postępowania.

Przypomnijmy jeszcze raz rzecz banalną, ale płodną w konsekwencje: o jaki podmiot i o jaki przedmiot działania chodzi? Oczywiście o konkretnie tu oto teraz istniejący. Działanie bowiem ma miejsce *in singulari.*

Mój konkretny byt charakteryzuje się dynamiką-dążeniem do brakującej mi „pełni", to znaczy do jakiegoś dobra znajdującego się u kresu mojego działania. Dynamika dana mi jest razem z moim bytem — jest więc niezależna od mojego wyboru, z góry mi narzucona i zdeterminowana bezpośrednio moją ontyczną strukturą. Wyprzedza ona mój akt poznawczy: niejako sama — beze mnie — „łaknie" rzeczywistości. „Usprawnia" mnie w działaniu — stanowi *quasi habitus, quasi,* ponieważ nie jest wynikiem mojego wyboru ani mojej pracy. W jego świetle a także i z jego pomocą intelekt odczytuje pierwsze zasady działania. W tej bowiem dynamice zapodmiotowana została dążność do dobra, która odczytana przez intelekt jest tym, co Akwinata nazywa synderesis.

Jeżeli tak, to ktoś inny musiał wybrać i „wypracować" moje zdeterminowanie tworzące tzw. synderesis. Ktoś inny chciał mnie takim, ktoś inny wypracował mój podstawowy, bytowy *habitus.* Jakaś inna Osoba jawi się w dynamice mojego bytu. Z Nią jestem związany nierozerwalnie.

Zasadnicza dążność mojego bytu nie jest, jak mogłoby się wydawać, zaprzeczeniem wolności. Będąc dziełem wyboru osobowego, czyli dziełem wolności, pomimo że jest zdeterminowana do dobra, jest wolna — wolnością Osoby, która tej dążności chciała — z tej także racji jest ona razem z moim bytem dobra. Uczestniczę w wolności Osoby.

Synderesis nie leży w zasięgu mojej władzy. Dlatego znajduje

się „przed" moralnością[21]: leży u jej podstaw. I na niej, na tym dynamicznym stosunku do dobra, stosunku chcianym przez Osobę, opiera się norma moralna mojego działania, całe tzw. prawo natury wyrażające się najogólniej w sformułowaniu: *bonum faciendum, malum vitandum* — dobro należy czynić, a zła unikać. Chodzi tu o ustosunkowanie się do rzeczywistości, o jej afirmację, która równocześnie stanowi negację braku rzeczywistości, czyli — unikanie zła. Czynić dobro znaczy unikać zła.

Najpierw muszę się ustosunkować do samego siebie. Wnikając w swój dynamiczny konkret, powiedziałem, odkrywam w nim Osobę inną ode mnie. Ustosunkowując się do siebie samego ustosunkowuję się zarazem do Niej. Chcąc bowiem i wybierając na nowo siebie, chcę i wybieram Jej wybór, Jej akt wolności. Afirmuję to, co Ona zaafirmowała. Swoim *fiat* — niech się staje! — przyłączam się a raczej uczestniczę w stwórczym *Fiat* stojącym u początku mojej rzeczywistości. Niech się staje! Być może życie czasem tak się kształtuje, że człowiek wolałby odmówić mu stawania się. Myślę, że w takich chwilach można dostrzec potrzebę drugiego obok miłości kształtu, w jakim pojawia się wolność, zaufania — tamtemu *Fiat*. Wtedy osoba ludzka mocą innej od siebie Osoby nadal afirmuje swoje stawanie się. Tak zresztą dzieje się w każdej ludzkiej miłości: jeżeli ktoś czeka, człowiek idzie dalej.

Stosunek do siebie samego a w nim stosunek do Osoby, którą odnajduję w swoim dynamicznym zdeterminowaniu, stanowi pierwszą konkretyzację sformułowania rzeczywistości zapodmiotowanej w tzw. synderesis. W afirmacji siebie-osoby pojawia się nierozerwalnie z nią spojona afirmacja (niekoniecznie *explicite*) tamtej innej Osoby; cokolwiek uczynię sobie, jej uczynię. Konkretyzacja podstawowej normy moralności — dobro należy urzeczywistniać a zła należy unikać — posiada więc charakter osobowy. Jest stosunkiem osoby do osoby jako takiej[22]. Moralność jest czymś na wskroś osobowym.

Świadczy to także o tym, że życie jednostki ludzkiej zrosło się z życiem drugiej osoby i nie tworzy „samotnej wyspy". Kondycja ludzka to zarazem kondycja społeczna. Mój stosunek do Osoby owocuje i dopełnia się na płaszczyźnie stosunku do każdej osoby z Nią związanej — do swojej własnej i do innych. Stosunki te przenikają się nawzajem — rozdzierać je znaczy zniszczyć. I chyba tu trzeba szukać źródła naszego przeżycia samotności, kiedy nie ma wokoło nas osób (a tylko jednostki niewiele róż-

---

21 S. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 47, a. 6, ad 1.

22 Dlatego sądzę, że jest możliwa jakaś „mała etyka" oparta na stosunku osoby do osoby przez małe o. Osoba miłowana determinuje wówczas sobą jakość moich aktów, „organizuje" moje życie moralne.

niące się dla nas od pozostałych rzeczy). Druga osoba określa i tworzy z nami pewną całość, podobnie jak znajdujący się poza obrazem punkt, ku któremu „dąży" cała przestrzeń uchwycona liniami na płótnie. Bez drugiej poza nami osoby brakuje nam nas samych, rozlatujemy się bytowo. Każde nasze „wyjście" z siebie zapada się w obcą, nieprzeniknioną ciemność rzeczy-przedmiotów i gdzieś tam pochłonięte przez nią ginie. Nikt na nas nie czeka, aby podać rękę i podtrzymać. Bez drugiej osoby niszczymy siebie i dlatego chcąc zaafirmować swoją osobę, musimy zaafirmować wszystkie inne, z którymi jesteśmy związani, przede wszystkim te najbliższe. I to stanowi drugą konkretyzację sformułowania dynamiki bytowej skierowanej do „brakującej pełni".

Moralność, powiedzieliśmy, obejmuje nasz stosunek do osoby — do Boga oraz ludzi — a dopiero poprzez niego rozciąga się na stosunek do reszty świata. Stosunek do wszystkich innych rzeczy o tyle, o ile uczestniczy w życiu osobowym, posiada charakter moralny. Czyn zarówno dobry jak i zły jest zawsze czynem (postawą) osoby w obliczu osoby.

Afirmacja wszelkiej osoby dokonuje się ze względu na samą osobę — wszystko jedno czy jest ona ludzka czy boska. W osobie tkwi jakaś absolutna wartość, która nie pozwala na afirmowanie jej ze względu na coś innego, nawet ze względu na Boga. Wobec osoby nie można zajmować postawy utylitarysty: „jeżeli chcesz celu, musisz chcieć środków". Osobami się nie kupczy. Gdyby było inaczej, to dlaczego odrzuciwszy Boga unikam spojrzenia tego oto tu człowieka przeze mnie skrzywdzonego? Zdeterminowany jestem do każdej osoby jako takiej, do siebie i do drugiego człowieka a poprzez siebie i niego do Boga i dopiero razem tworzymy pełną, tłumaczącą się społeczność.

Bez przerwy mówiąc o dynamice bytu, o jej sformułowaniach, o normach, znajdujemy się w konkrecie. Zawsze chodzi nam o ten oto zdynamizowany byt. I on sam stanowi normę dla swojego działania. Oczywiście możemy i z pewnych względów musimy formułować żywy konkret-formę w ogólne schematy, ale trzeba nam pamiętać, że schematy same z siebie są martwe. Tzw. powszechność to właśnie ich martwość. Żyć zaczynają dopiero wtedy, kiedy zostaną sprzężone z konkretną sytuacją, z rzeczywistością — kiedy zostaną w nią wcielone. Normą ostatecznie jest konkretny, dynamiczny byt w konkretnej sytuacji, a ogólne sformułowanie dopiero wtedy, kiedy wejdzie z nimi w kontakt i przestaje być powszechnikiem. Sformułowanie normy posiada charakter analogiczny. Nie można się nim posługiwać mechanicznie, trzeba je zawsze na nowo odczytywać w konkrecie (właśnie na tym polega analogia). Stale należy weryfikować swoje

wytwory poznawcze — potwierdzać te, które nadal są prawdziwe i dobre, a odrzucać fałsze. Musimy stale rewidować nasz świat i na nowo go stwarzać. W każdej chwili trzeba nam go podtrzymywać przy istnieniu — żywym, podobnie jak Bóg, który stale na nowo stwarza i podtrzymuje przy istnieniu swój świat. *Continua creatio.* W każdej chwili na nowo Bóg afirmuje swój wytwór znajdując go „każdego poranku" dobrym i może odrzuciłby go, gdyby było inaczej. W ten sposób niejako weryfikuje On swoje stworzenie. W naszym akcie weryfikacji afirmacja łączy się z negacją, gdyż nie jesteśmy Absolutem.

Każdy żyje w swojej sytuacji i w niej ma odnaleźć dla siebie samego nowy wariant sformułowania ogólnej zasady. Nie ma jednego wariantu dla dwóch sytuacji; każda tworzy wariant dla siebie samej. Czyste sformułowanie zasady w oderwaniu od zdynamizowanej rzeczywistości ludzkiej, w której jest zapodmiotowana, prowadzić nas będzie do powtórzenia dawnych pomyłek racjonalistycznych. Powiedziałem „czyste" sformułowanie mając na myśli pozbawienie go elementów egzystencjalnych a wypełnienie tą treścią, którą Akwinata nazywa *quidditas* [23]. Uniwersalia istnieją wyłącznie w ludzkiej głowie (i to jeszcze tylko wtedy, kiedy zostaną „przyrównane" do desygnatów tworzących daną klasę), wszędzie indziej spotykamy konkrety. Ogólne schematy wyabstrahowane z rzeczywistości różnią się od niej: są innym faktem.

Św. Tomasz przyjmując *ratio* jako najbliższą normę postępowania ludzkiego zdawał sobie sprawę z rozziewu pomiędzy wynikami poznawczymi tą drogą uzyskanymi a rzeczywistością, w której żyjemy. Dlatego, wydaje się, z takim naciskiem podkreślał funkcję roztropności, która ma umożliwić stosowanie ogólnych zasad w zindywidualizowanych, realnych sytuacjach [24]. Podmiot działający musi znać, według Akwinaty, zasady oraz konkret. Jak zatem dochodzi poznawczo do konkretu? Pytanie to posiada zasadniczą wagę.

---

[23] Por. Stanisław Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak" 127 (nr I—1965).

[24] Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare nisi utrumque cognoscat; scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus; et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes *(Summa Theologiae*, II-IIae, 47, *a.* 3, *c.)*.

W *De veritate* Akwinata podaje dwie hipotezy usiłujące wytłumaczyć poznanie konkretu [25]: przez nawrót do aktu poznawczego i do wyobrażeń (*phantasmata*) albo poprzez tzw. *vis cogitativa* lub inaczej — *ratio particularis*. Idąc za myślą Krąpca skłaniałbym się do przyjęcia drugiej hipotezy. Pierwsza bowiem, pomijając już to (na co zwrócił uwagę Krąpiec [26]), że zamyka nas w nas samych i skazuje na idealizm, skazuje nas w dodatku, wydaje mi się, na odczytywanie zmysłami tej normy, jaką jest konkret, i konsekwentnie same zmysły stanowiłyby pierwszą normę („ujawniającą") naszego postępowania. Bardzo trudno się z tym zgodzić. Według drugiej natomiast hipotezy w rozumie szczegółowym, czyli w tzw. wewnętrznym zmyśle, tworzą się tzw. sądy egzystencjalne, stwierdzające konkretne istnienie rzeczy. Z pomocą tegoż zmysłu umysł ludzki poznaje rzeczywistość (konkretne istnienie i związaną z nim konkretną treść). Tym samym cały człowiek poznaje realny świat — „właściwie bowiem mówiąc poznają nie zmysły albo intelekt, lecz człowiek poprzez obydwie te władze" [27]. Człowiek tworzy jedność, nie można go rozbijać — „zmysły także stanowią ułomne uczestnictwo w intelekcie" [28].

Nasza władza poznawcza odróżniająca nas od pozostałych bytów, poznaje na dwa sposoby: aktami rozumowania (*ratio*) oraz aktami intuicji intelektualnej (*intellectus*). Są to dwie funkcje tej samej władzy poznawczej. W pierwszym wypadku rozumujemy przechodząc od jednej prawdy poznanej i wyabstrahowanej do drugiej, ściśle mówiąc od jednego pojęcia do drugiego, jakoś zawartego w pierwszym. Odrywamy się od konkretu, od całej jego złożoności i bogactwa. Dokonujemy dyskursu na czystych, zeschematyzowanych treściach, badając ich zachodzenie na siebie. W drugim — mamy do czynienia z poznaniem doskonałym: dokonujemy aktu ujmującego po prostu tę oto konkretnie istniejącą rzeczywistość, ten oto otaczający nas świat. Jest to proste, absolutne poznanie [29], wewnątrz rzeczy czytające jej prawdę, jedyną i niepowtarzalną [30]. Aktem tym stajemy się

---

[25] *De ver.*, q. 10, *a.* 5, c. Por. też *Summa* II-II*ae*, *q.* 47, *a.* 3, *ad* 1 oraz I, *q.* 86, *a.* 1, c.

[26] M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, KUL, s. 105.

[27] ...non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque (*De ver.*, *q.* 2, *a.* 6, *ad* 3).

[28] Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus (*Summa*, I, q. 77, *a.* 7).

[29] Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ... interius in ipsa essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum designat... (*De ver.*, *q.* 15, *a.* 1, c.).

[30] *De ver.*, *q.* 79, *a.* 8.

posiadaczami rzeczywistej prawdy[31]. Stoimy przy niej jak przy źródle (stąd oryginalność — *origo* — naszego widzenia świata). Przedmiotem właściwym naszego poznania jest świat materialny (*esse in materia*[32]). Wskutek tego w tym świecie musimy odczytać wszystko, co nam potrzebne, nawet to, co nie jest w nim bezpośrednio dane.

Intelektem więc (a nie *ratio*) przy współudziale zmysłów wnikamy w zdynamizowany byt, istniejący w określonej czasoprzestrzeni. Kto wie, czy nie o poznaniu intelektualnym konkretu myślał św. Tomasz mówiąc o roztropności? Właśnie rozum szczegółowy zastosowuje zasady do konkretu[33], on go poznaje; na nim też, tym rozumie szczegółowym, zasadza się, według Tomasza, działanie roztropności[34]. Oczywiście nie odgrywa on funkcji podmiotu głównego — ta zarezerwowana jest intelektowi — niemniej rola jego jest zasadnicza. Jeżeli powyższe odpowiada prawdzie, roztropność nie byłaby niczym innym jak tylko szczerym intelektualnym poznaniem konkretnej sytuacji, w której się w danej chwili znajdujemy. Tu właśnie mamy do czynienia z moralnością: kiedy roztropność — mówiąc językiem Tomasza — zaczyna działać[35], kiedy stykamy się z konkretnym naszym życiem, rozwijającym się w kierunku „pełni". Intelekt wnika w dynamiczny byt ludzki, w jego dynamikę do dobra-pełni (synderesis), w jej świetle poznaje i wytycza sobie własną drogę oraz ją ocenia. Wnika w najgłębszą strukturę bytu, w którym jest zapodmiotowany. Wszystko teraz zależy od tego, czy dostrzeże, uzna i czy przyjmie, że dynamika ta jest zdeterminowana przez Osobę, że jest kierowana do osoby jako takiej, że jest stosunkiem osobowym a nie ślepym determinizmem lub stosunkiem *ad libitum*.

Stosunek ten, powiedzieliśmy, zachodzi pomiędzy osobami, jest dynamiką osoby skierowaną do drugiej osoby. Stanowi on „pierwszą miłość" bytu ludzkiego. Konsekwentnie norma moralna opiera się na miłości, której nie można racjonalistycznie przeniknąć, jak nie można przeniknąć tajemnicy, jaką jest osoba. Norma moralna zatem uczestniczy także i w tajemnicy oso-

---

[31] Tamże.

[32] Por. St. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, jw.,

[33] Por. przypis 25.

[34] Prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et per experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum (*Summa*, II-II*ae*, *q*. 47, *a*. 3, *ad* 3).

[35] *Summa*, II-II*ae*, *q*. 47, *a*. 6, c. oraz *ad* 1.

bowej, co tłumaczy, dlaczego człowiek nigdy nie jest pewien, iż postąpił dobrze, iż widzi w adekwatnej prawdzie całą sytuację, w której przychodzi mu żyć.

Inaczej więc także musi dokonywać się poznanie normy moralnej przez człowieka aniżeli poznanie wszystkich innych rzeczy. Chcąc poznać osobę trzeba się w nią zaangażować, trzeba uczestniczyć w jej życiu, nawiązać z nią kontakt osobowy, egzystencjalny — „miłcsny". To samo odnosi się i do poznania siebie samego — inaczej nawet marzyć nie można o poznaniu siebie. Trzeba naprawdę żyć swoim wnętrzem, całym sobą, swoją tajemnicą skierowaną do siebie samej oraz do innych osobowych tajemnic. Norma moralna zrosła się z życiem osobowym. Z tego powodu nigdy nie można jej w zasadzie skonceptualizować (dokonujemy tego jednak dla innych ważnych celów) — normę można „oglądać" intelektualnie, można ją przeżywać w prawdzie, niemniej zawsze pozostanie ona czymś tajemniczym, nigdy w pełni nie poznanym — bo osobowym. Stąd nasza niepewność w życiu moralnym i konieczność z a u f a n i a. Moralność to nie jest logika treści: to nie jest logika przedmiotowa: moralność to l o g i k a o s o b y, a postulaty etyczne są czymś innym od postulatów poznania teoretycznego.

Jeżeli tak, to wychodząc od *ratio* zawsze w konkretnej sytuacji działalibyśmy mniej lub więcej na ślepo i nigdy nie zadowoliłoby nas z *ratio* płynące wytłumaczenie imperatywnego charakteru etyki. Nie mają go nigdy sformułowania (nie chodzi mi o formę gramatyczną zdań): owa *inclinatio ad observantiam* [36] rodzi się wtedy, kiedy intelekt otwiera woli drzwi do konkretu — *inclinatio* pochodzi od intelektu i od woli sprzężonych ze sobą w działaniu. Całą naszą strukturą dążymy do dobra, mocą zdeterminowania przez Osobę. „Wola oraz intelekt nawzajem zawierają się w sobie" [37]. Pojawienie się owej inklinacji umożliwione zostało stykiem całego człowieka z rzeczywistością danej sytuacji. Akt woli niejako przenika akt intelektu w jego wniknięciu w poznawane konkrety, wobec których nie może się zachowywać neutralnie (odwrotnie aniżeli w stosunku do przedmiotów aktów *rationis*). Zdanie imperatywne ma charakter egzystencjalny.

„Powinieneś" rodzi się z dynamiki bytu ludzkiego do dobra, z „pierwszej miłości", z owego „ciężaru" św. Augustyna — *amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*. Najważniejsze, gdzie znajduje się ostatnie „miejsce naturalne" mojego bytu, w czym będę go upatrywał. Tam bowiem znajdować się będzie

---

[36] *Summa*, I-IIae, q. 90, a. 1, ad. 2.

[37] ...voluntas et intellectus mutuo se includunt (*Summa* I, q. 16, a. 4, ad 1.

pierwsza zasada mojego działania [38]. Jeżeli osoba określa mój byt, osoba ta jest zarazem tym kimś, kto mnie wzywa. Jeżeli nie osoba — pozbawiam się wolności. Wezwanie staje się ślepym determinizmem. Rzecz jasna, dokonanie całkowitej metamorfozy wezwania w mechaniczny determinizm nie zależy (na szczęście!) od naszego spojrzenia i wyboru.

Inny sposób skłaniania do dobra polega na karach [39], lecz ten mało ma wspólnego z moralnością. Ma on swoje królestwo tam, gdzie panuje „abstrakcja" oraz jednoznaczność.

Powiedzieliśmy już, że całym sobą poznaję jedyną, niepowtarzalną sytuację, którą mam „rozwiązać". W niej muszę znaleźć wszystkie elementy potrzebne mi do jej „rozwiązania" — nawet te, które znajdują się poza nią, poza wszystkimi sytuacjami. Żadna sytuacja nie powtórzy się drugi raz. Będą podobne, nigdy nie będzie tych samych. Każda zawiera w sobie swoją własną normę dla mojego teraz tu oto postępowania, wprawdzie podobną do innych, nigdy jednak tę samą. Zmienia się mój byt, zmienia się konsekwentnie i moje poznanie intelektualne (niezależnie od tego, że się wciąż doskonali). Każda więc konkretna sytuacja stanowi dla mnie niepowtarzalny apel rzucony mi przez rzeczywistość osobową a ostatecznie przez Osobę określającą moją dynamikę do zmieniającej się rzeczywistości. Apel rzucony w moim kierunku otwiera drzwi tylko dla mnie: nikt inny przez nie nie przejdzie, dla nikogo innego się nie otwarły. Mogę przez nie przejść teraz, później zatrzasną się nieodwołalnie.

Prawie w każdej sytuacji „słyszę" jedno wezwanie — przeważnie jest tak, że „wiem", co powinienem teraz tu zrobić. Moje wygodne skłonności albo strach mogą szukać i „znajdywać" usprawiedliwienia, ale ja wiem, że powinienem teraz tak a tak postąpić, ponieważ tak a tak jest dobrze. Kiedy czasem „słyszę" dwa wezwania, znajduję się w sytuacji tragicznej i muszę ryzykować a nawet brać na siebie winę za utratę jednej wartości.

Zazwyczaj jedno wezwanie domaga się jednej odpowiedzi. Istnieje jakaś idealna odpowiedź, do której mogę się zbliżać, ale której nigdy nie urzeczywistnię w pełni. Nie jest to jakiś „typ" odpowiedzi, nie, każda jest czymś wyłącznie „dla siebie" i w każdej tylko o nią samą chodzi. Każda stanowi jakieś idealne urzeczywistnienie stosunku osobowego w danej sytuacji.

I jeszcze jedno: skoro wzywa osoba, czasem możemy być zaskoczeni, jak Abraham miłujący syna...

---

[38] *Summa*, I-II *ae*, q. 65, *a*. 2, c. oraz I-II*ae*, q. 90, *a*. 1, c.

[39] Por. przypis 36.

Doświadczenie apelu skierowanego do mnie świadczy, że jestem winny, winny wzywającemu mnie poprzez moje zdeterminowanie. Mam wobec niego jakiś dług który powinienem oddać. W przeciwnym razie popełnię „kradzież" — zło. Wydaje się, że tu rozgrywa się najgłębiej pojęte powołanie człowieka, na które człowiek nawet nie odpowiadając już odpowiada. Zawsze jest sprawcą dobra lub zła (αἴτιον pierwotnie oznaczało winę, dopiero później użyto tego słowa na wyrażenie przyczyny).

Oddawanie osobowego długu usprawiedliwia mnie. Całkowite oddanie byłoby całkowitym usprawiedliwieniem, ale to wymagałoby radykalnej przemiany struktury ludzkiego bytu — wymagałoby dopełnienia bytowego, aby ek-staza stała się en-stazą. Byłoby to jakieś przeniknięcie się dwóch osób, zlanie się dwóch rzeczywistości wolnych. Przekracza to już jednak nasz świat oraz nas samych; trzeba nam tutaj zatrzymać się i w tym napięciu osobowowym pomiędzy dwoma bytami skłaniającymi się ku sobie czekać...

Czekanie jest ustawicznym wzbogacaniem siebie. Przyswajam sobie rzeczywistość inną ode mnie. Powoli zbliżam się do niej całej. Każda chwila, każda sytuacja bogaci mnie (chociaż może i zubożyć). Wzbogacony w jednej sytuacji staję się źródłem nowego, pełniejszego działania w drugiej sytuacji. Powiększa się moje *esse*, powiększa się konsekwentnie i moje *agere* — *agere sequitur esse*. Wytyczam sobie stale nowe prawo, tak dalece różne od praw innych osób, jak dalece różne jest od ich *esse* moje *esse*. Nie ulegam niczemu ani nikomu z zewnątrz. Osoba znajdująca się na „drugim końcu" dynamicznego stosunku w jakiś sposób istnieje we mnie, została przeze mnie zinterioryzowana. Ja sam działam chociaż wzbogacony o nią — działam autonomicznie. Działam w moim imieniu, lecz równocześnie działam też i w jej imieniu, angażuję ją w wybrany przeze mnie świat. Działam zawsze ja, chociaż zarazem działamy także my.

Czy można to nazwać autentyzmem? Owszem, ale różnica pomiędzy tą postawą a postawą głoszoną przez egzystencjalistów jest duża. Polega najogólniej mówiąc na tym, że postawa druga ma miejsce przed poznaniem w ogóle, które posiada charakter stwórczy, podczas gdy pierwsza miałaby swoje miejsce przed poznaniem jedynie pojęciowym, nie przed intelektualnym poznaniem konkretu. Wydaje się, że samo pojęciowanie w etyce stanowi coś nierozumnego. W etyce drugorzędną rolę odgrywa poznanie zeschematyzowanych treści — etyka zasadza się na poznaniu intelektualnym — na intelektualnej intuicji konkretu, dokonywanej przez naszą władzę poznawczą zapodmiotowaną w umyśle. Sche-

maty w etyce są wtórne, chociaż skądinąd pożyteczne a nawet konieczne.

Proponowana etyka sytuacyjna nie identyfikuje się, jak łatwo zauważyć, z tym, co się zawyczaj rozumie pod tym określeniem. Nigdy nie dojdzie w niej do chaosu, ponieważ u jej podstaw leży tkwiąca w każdym bycie i w każdej konkretnej sytuacji — a przede wszystkim w ludzkiej dynamice — stwórcza myśl Osoby-Absolutu. Wytycza ona każdemu z osobna podobną chociaż niepowtarzalną drogę. Myśl stwórcza Absolutu a nie nasze jednoznaczne pojęcia gwarantuje „nietłumiący" porządek w świecie. A w Bogu nie ma pojęć ogólnych — każdy byt posiada tam swoją własną ideę, stanowiącą tylko jego drogę. Gdyby było inaczej, Opatrzność prowadziłaby ludzkość do szczęścia po trupach jednostek. Człowiek mający skłonność do hipostazowania swoich pojęć powszechnych przypisuje je także i Bogu. Wówczas bojąc się, że Bóg o nim zapomni i go pominie w masie ludzkiej przypomina Mu siebie natarczywie jak ów murzyn w jednej z *negro spirituals*: „To ja, to ja, o Panie. (...) To nie moja matka, ale ja, o Panie (...) To nie moja siostra, ale ja, o Panie (...) To ja, to ja, o Panie (...)". Niejednakowo daje Bóg tę drogę: człowiekowi nie jest ona dana tak jak np. kamieniowi — człowiek musi jej szukać — a ja ponadto muszę jej szukać na moim miejscu i w moim czasie — w szczerości i dobrej woli podatnej na prawdę. Nie trzeba się bać zmian. Prawda dynamicznego konkretu ludzkiego jest „wieczna", pomyślał ją przecież intelekt absolutny — wszystkie inne prawdy uczestniczą w zmienności ludzkiego intelektu, nawet jeśliby się odnosiły do Absolutu. Człowiek przecież jeszcze się doskonali, jejeszcze istnieje w dynamicznym napięciu osobowym. Z każdą chwilą jeszcze odkrywa nowe horyzonty. Wnikając w sytuację, w której przychodzi mu żyć, odkrywa sobie drogę z pomocą zapodmiotowanego w nim zdeterminowania przez Osobę. Odzywa się w nim niejako zdwojony głos — jego oraz Osoby innej, determinującej. Głos ten wzywa, przestrzega, chwali lub — gdy się go rozerwie — zamienia się w cierpienie: nazywamy go sumieniem.

Stanisław Grygiel

MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC OP

PRZEŻYCIE MORALNE A ETYKA

JEŚLI jest prawdą, że nauki realne w swym punkcie wyjściowym opierają się na opisie a później i na analizie faktu, to również w dziedzinie filozofii moralności punktem wyjścia będzie przyjęcie jakiegoś „faktu"; w tym wypadku „faktu moralnego". Wprawdzie nie ma „faktów nagich", gdyż zawsze są one uwikłane w jakąś zalążkową teorię, stanowisko czy chociażby nastawienie poznawcze, to jednak dzięki refleksji i związanym z nią zabiegom, potrafimy fakty pierwotne tak zneutralizować, że są one w dużej mierze obiektywnymi i płodnymi zarazem pierwszymi etapami teoretycznego myślenia.

Pierwotny fakt moralny jest znany każdemu człowiekowi jako „przeżycie moralne". Każdy bowiem z nas doświadcza w sobie tych psychicznych stanów, które nazywają się „powzięciem decyzji" dokonania lub niedokonania czegoś. Niekiedy takie „powzięcie decyzji" jest sprawą łatwą, tak, że dokonuje się w nas niemal *spontanicznie*, a więc bez dłuższego zastanawiania się, gdyż na skutek różnych uwarunkowań (które, jak skądinąd wiadomo sprowadzają się m. in. do takich czynników jak: oczywistość podmiotowa wraz z łatwością wykonania czegoś; łatwość wykonania czegoś na skutek nabytego już uprawnienia w tej dziedzinie; psychiczny nastrój popychający w kierunku danego działania itd.) powzięcie takiej czy innej decyzji jest dla nas nie tylko łatwe, ale niemal psychicznie konieczne. Kiedy indziej znów powzięcie odpowiedniej decyzji ludzkiej jest dla nas niezmiernie trudne, tak, że „odkładamy" je na później, zastanawiamy się, pytamy przyjaciół i znajomych, jak właściwie mamy postąpić, a i wówczas, gdy wreszcie decydujemy się na jakiś uczynek, czynimy to z psychicznym lękiem, i jakby nieustannym „wymawianiem się" przed samym sobą, że wreszcie trzeba było coś zadecydować, że trzeba było w tych okolicznościach tak właśnie a nie inaczej zadecydować, bo takie są „racje" za dokonaniem decyzji, racje wyższe, czy wartościowsze, aniżeli „racje przeciw" itd. Moment podejmowania decyzji ludzkiej jest każdemu z nas znany i w ocenie siebie czy kogoś

drugiego nawracamy często do niego właśnie, by móc ostatecznie najlepiej ocenić postępek w wyniku takiej właśnie podjętej decyzji.

Nic dziwnego zatem, że dawno już filozofowie, myśliciele i moraliści opisywali i analizowali momenty ludzkiej decyzji, która każdemu człowiekowi jest właściwa, dzięki której człowiek czuje się naprawdę człowiekiem i nabywa przeświadczenia, że jest bytem innym, aniżeli wszystko w przyrodzie. W chwili bowiem decyzji bierzemy niejako siebie w ręce i życie nasze ustawiamy tak a nie inaczej, przyporządkowujemy je takim a nie innym celom, nadajemy mu jedyny, niepowtarzalny, osobowy charakter. W decyzji człowiek sam się tworzy, sam sobie dobiera i modyfikuje „twarz". Jesteśmy ostatecznie takimi, jakimi „zdecydowaliśmy się" być. I chyba w tym sensie Sartre ma rację, gdy pisze, że człowiek „się stwarza". Oczywiście nie „stwarza się" jako uformowany twór przyrody, jako ssak mogący posługiwać się rozumem, ale tworzy się poprzez swe decyzje, jako osobowość jedyna w przyrodzie i niepowtarzalna. I dla drugich też nie jest obojętne jakim się każdy z nas „tworzy", jakie nadaje sobie ludzkie oblicze. Ta sprawa jest chyba najważniejsza, gdyż dla niej istnieją społeczności tak naturalne — państwa, jak i nadnaturalne — kościoły. Aby człowiekowi ułatwić jak najlepsze decyzje, organizuje się systemy wychowawcze. A ostatecznie *paideia* — wychowanie do pełni człowieczeństwa — było zdaniem Greków, zadaniem całego życia kulturowego.

Zdając sobie zatem sprawę z wagi poruszanego tu zagadnienia, z dużą ostrożnością, ale zarazem wzbogaceni przemyśleniami dokonanymi przez wielu myślicieli, możemy przystąpić do opisu i wstępnych analiz samego aktu „decydowania się".

I

Dawno, bo już w starożytności, zwrócono uwagę, że w momencie decydowania się na uczynienie lub nieuczynienie czegoś, występują dość jawnie dwa aspekty tego wewnętrznego przeżycia — aspekt poznawczy, oraz aspekt wolitywny, emocjonalny, który (o czym przeważnie nie mówiono) jest umotywowany, a więc związany z jakąś (realną lub pozorną) wartością. I to właśnie jest trzeci aspekt wewnętrznej decyzji. Zwróćmy na nie nieco baczniejszą uwagę.

a. Sprawa poznania w przeżyciu wsobnym jest dość skomplikowana tak ze względu na charakter naszego poznania jak i na stosunek samego poznania do momentu wolitywnego w „decydowaniu się".

Najczęściej powtarzającym się nieporozumieniem w tej materii

jest jakaś tendencja do ujednoznacznienia poznania. Posiadamy bowiem już wypracowane odpowiednie „modele” czy „typy” poznania i w normalnym biegu rzeczy staramy się je przenosić do naszego wnętrza, niejako „nakładać” nawet na moment „decydowania się”. Modele poznania mogą być różne, jak np. te, o których pisał H. Bergson. Nasze poznanie, jego zdaniem, ukształtowało się z potrzebami człowieka jako wytwórcy narzędzi. Intelekt ludzki wyspecjalizował się w zasięgu poznawczym materii martwej i to w stopniu potrzebnym dla wytwarzania narzędzi. Wykształtowany i usprawniony w tym aspekcie intelekt, czuje się odtąd dobrze w obrębie materii martwej i jest skłonny przenosić sposób poznania, który był celowy w posługiwaniu się materią martwą przy używaniu narzędzi na wszelkie inne przedmioty poznania, a zwłaszcza na dziedzinę życia, która jest ciągle tryskającym nowym stawaniem się. Oczywiście przeniesiony na tę dziedzinę model poznania, ukształtowany w posługiwaniu się materią martwą, zupełnie nie odpowiada kontekstowi; zniekształca przedmiot, petryfikuje życie, i w rezultacie doprowadza do pseudopoznania.

Może to być jeszcze nieco inny model, zasugerowany przez teorię nauki Arystotelesa, a mianowicie typ poznania ogólnego, koniecznościowego i niezmiennego. Taki typ poznania był konieczny na to, by było można stworzyć naukę, ważną i wartościową dla wielu ludzi i na dłuższy okres czasu.

Gdybyśmy np. takich modeli, resp. typów poznania poszukiwali w wewnętrznym przeżyciu, w momencie „decydowania się”, to byłby to zabieg czy usiłowanie daremne. Ludzkie bowiem przeżycie moralne, wyrażające się szczególnie jaskrawo i dobitnie w momencie „decyzji”, nie ma nawet takiego kontekstu, by przytoczone wyżej modele poznania można było jakoś zastosować. Jest to bowiem przeżycie jednostkowe, zmienne, konkretne, ciągle pojawiające się w zmiennych uwarunkowaniach, nigdy nie powtarzalne; jest to w pełnym tego słowa znaczeniu moment „stawania się” uczynku ludzkiego. Zatem typy poznania „unieruchomiające” przedmiot poznania nie mogą się tu pojawiać. I zdawał sobie z tego sprawę nawet już sam Arystoteles, gdy postulował nowy typ poznania, właściwy tylko dla dziedziny praktycznej, dla dziedziny, w której człowiek „decyduje się” na jakiś uczynek. Ten typ poznania zaczerpnął od Heraklita, który uważał, że dla poznania świata zmiennego, świata będącego jakby dialektyczną jednością przeciwstawnych sobie sił i napięć, nie może wystarczyć poznanie typu oderwanego, noetycznego, ale postulował typ poznania bardziej intuicyjny, zwany *Phronein*.

Poznanie „fronetyczne” w koncepcji Heraklita było jakby głębszym, wewnętrznym wglądem w zmienną rzeczywistość, by w niej

odkryć i ujrzeć jakieś zasadnicze prawo rządzące światem zmiennym o przeciwstawnych sobie siłach i napięciach.

Wyróżniona przez Arystotelesa dziedzina życia praktycznego, w której człowiek nie poznaje aby poinformować się o koniecznościowym, niezmiennym i ogólnie ważnym stanie rzeczywistości, ale w której poznaje aby działać, aby wyzwolić z siebie czyn ludzki, jedyny, niepowtarzalny, który nie może już nigdy wystąpić w dosłownie powtórzonych okolicznościach, kieruje się takim właśnie „fronetycznym" typem poznania, a więc typem poznania, które „tu i teraz" ma mnie w sposób praktycznie niepowątpiewalny pokierować do zdecydowania się na taki właśnie a nie inny uczynek.

Typ poznania ogólny, teoretyczny na nic tu by się nie zdał, wobec tego dochodzi tu do głosu poznanie proporcjonalne (współmierne) do kontekstu poznawczego, a więc do zmiennych, jednostkowych decyzji w stosunku do zmiennych i jednostkowych warunków i okoliczności stanowiących „kontekst" podejmowania decyzji.

Typ poznania „fronetycznego" w tradycji filozoficznej, a także w rozumieniu naszym wewnętrznym jest tzw. „głosem sumienia" czyli aktem rozumu specjalizującym się w dziedzinie konkretnego poznania. Konkretny akt rozumu, zwany „głosem sumienia", który nieustannie człowiekowi sugeruje „zrób to" „nie rób tego"— „rób tak a tak" itp. — jak to później ujawni się w toku analiz filozoficznych — jest aktem naszego aparatu poznawczego jakoś odpowiadającym w porządku teoretycznym tzw. sądom egzystencjalnym. Jak sądy egzystencjalne ustalają pierwsze realne dane w dziedzinie teoretycznego poznania, gdyż są sądami stwierdzającymi istnienie konkretnych bytów, tak „głos sumienia" czyli akt poznania fronetycznego spełnia analogiczną rolę, gdyż jest sądem o istnieniu bytu, który mamy uczynić, „wyprodukować" my sami jako przyczyna sprawcza. Człowiek bowiem podejmując decyzję moralną, przez to samo podejmuje decyzję stania się przyczyną sprawczą nowego bytu, którego przedtem nie było. Tym właśnie nowym bytem jest decyzja ludzka o uczynku.

Czy sąd ten jest wydany przez „czysty" rozum (tzn. bez istotnego współdziałania naszego aparatu zmysłowo poznawczego), czy jest raczej dziełem tzw. „rozumu szczegółowego", to jest już sprawa inna i nieistotna dla uświadomienia sobie charakteru moralnego przeżycia. Wydawać by się mogło, że jest to raczej sąd rozumu szczegółowego, a więc sąd „zrośnięty" ze zmysłowym poznaniem, albowiem dotyczący konkretnej rzeczy, która ma być dokonana przez człowieka, byt psychofizyczny, również materialny, zatem taki, w którym zmysłowa strona naszego poznania odgrywa lub powinna odgrywać bardzo ważny moment. Ale z drugiej strony,

gdy zwrócimy uwagę na to, że akt poznania, stojący u podstaw decyzji jest aktem całkowicie wewnętrznym, aktem rozgrywającym się pomiędzy aparatem poznawczym człowieka, a jego wolą, emocją, że ten akt ma „zdeterminować" samą racjonalną wolę do autodeterminacji (o czym jeszcze niżej będzie mowa), to sprawa stałego udziału zmysłowego aparatu poznawczego, a ściślej — zmysłowej strony aparatu poznawczego człowieka, nie jest znowu tak bardzo oczywista.

Jakkolwiek rzecz ma się w tym wypadku, nie jest to najważniejsze, by przy opisie „faktu moralnego" ustalać samą ontologiczną strukturę aktu konkretnego poznania. Jedno jest pewne, że poznanie to jest konkretne, i w dziedzinie moralności spełnia rolę decydującą o akcie moralnym, tak jak w dziedzinie teoretycznej podobną rolę spełniają sądy egzystencjalne w stosunku do świata-rzeczywistości, którą później myśl filozoficzna ma interpretować.

Dlatego też nie można tu zgodzić się z propozycją Kanta, który twierdził, że decydującym o moralności jest kategoryczny imperatyw sprowadzający się do zdania: „czyń tak, by twoje postępowanie mogło się stać ogólną normą ludzkiego postępowania". Taki ewentualny imperatyw kategoryczny mógłby być najwyżej zaleceniem samej teorii postępowania moralnego, czyli etyki, a nie typem poznania odnoszącym się do samego momentu decyzji. Moment bowiem decyzji jest jednostkowy i jako taki nie może nigdy stać się normą ogólną, nawet formalną, bo jednostkowość ta jest zarazem jedynością aktu i całego kontekstu. Bliższe prawdy byłoby to, co twierdził D. Hume, że istnieje specjalny „zmysł moralny", który przez to samo wyklucza potrzebę etyki. Otóż „zmysł moralny" w rozumieniu Hume'a można by jakoś starać się utożsamiać z nieomylnym głosem sumienia, czyli aktem fronetycznego poznania. Oczywiście, taki „zmysł" a ściślej „typ" poznania ludzkiego nie przekreśla etyki, jako teorii interpretującej filozoficznie przeżycie moralne lecz zamyka się całkowicie w analizowanym momencie „decyzji".

W tradycji filozoficznej, głównie średniowiecznej, a zwłaszcza w pismach moralnych św. Tomasza można dostrzec olbrzymi materiał dotyczący analizy moralnego, jednostkowego poznania czyli tzw. głosu sumienia. Ostatecznie da się on sprowadzić do tzw. „sądu praktycznego" albo zdaniem niektórych, sądu praktyczno-praktycznego.

Istotny „dramat" przeżycia moralnego człowieka dokonuje się — według moralistów — nie w fazie ogólnego tylko zamierzenia czynu czy w ostatnim etapie jego wykonywania, ale właśnie w momencie podejmowania decyzji czyli w momencie, gdy czło-

wiek postanawia dokonać względnie nie dokonywać jakiegoś czynu, czy to wsobnego czy zewnętrznego, którego skutki są społecznie doświadczalne. Ten moment, w tradycji filozoficznej jeszcze średniowiecznej, nazywał się „wolnym wyborem" jakiegoś środka przyporządkowanego realizowaniu ogólnego celu życia ludzkiego. Powszechny bowiem cel życia ludzkiego — szczęście osobiste płynące z połączenia się z dobrem ostatecznym i przedmiotowym, zawsze był, w oczach myślicieli średniowiecznych, ostateczną racją wszelkiego działania człowieka. Fakt, dlaczego jednak człowiek wybiera ten raczej czyn niż inny domagał się specjalnego uzasadnienia i wytłumaczenia. Wybór takiego właśnie czynu a nie innego uważano za zgodę na najlepiej *hic et nunc* prowadzący środek do celu ostatecznego życia ludzkiego. Cały zatem dramat „decyzji" rozgrywał się właśnie — używając terminologii średniowiecznej — na polu wyboru odpowiedniego środka do celu obiektywnego ostatecznego. To właśnie uchodziło za kwestię wyboru par excellence.

W momencie tego wyboru czyli decydowania się na uczynek, działa opisany wyżej akt poznawczy, który przybiera postać zdania praktyczno-praktycznego nakazującego, co i w jaki sposób należy wykonać. Jak było powiedziane ów sąd praktyczno-praktyczny pełni analogiczną rolę w życiu praktycznym jak sądy egzystencjalne w życiu teoretycznym. Jest jednak różnica pomiędzy sądami egzystencjalnymi w życiu teoretycznym i sądami praktyczno-praktycznymi w życiu moralnym, ponieważ te ostatnie całkowicie zależą od nastawień wolitywnych czy emocjonalnych człowieka. Sądy te ostatecznie determinują do działania tego właśnie a nie innego; albo raczej to sam człowiek się determinuje (autodeterminacja) przez swoją wolę, by wydany sąd praktyczny był naprawdę sądem ostatnim, ostatecznie determinującym do działania i by nie było już dalszych poszukiwań poznawczych mających na celu ustalenie najlepszego czy najodpowiedniejszego czynu jako środka realizującego szczęście człowieka.

b. Tu również dotykamy drugiej strony czy drugiego momentu decyzji, mianowicie udziału woli czy — szerzej mówiąc — naszej emocji. Powszechnie mamy poczucie wolności „decyzji" czy wyboru, dlatego właśnie, że nasza wola ostatecznie stanowi o tym, czy sąd fronetyczny, wskazujący i determinujący do działania świadomego ludzkiego jest tym sądem ostatecznie determinującym czy nie. Czyli sam fakt istnienia sądu jest zależny od nas samych jako chcących tego, by sąd praktyczny, determinujący do działania był tym sądem, którym zdeterminujemy siebie do działania. Zatem to, co działamy jako ludzie, działamy racjonalnie, a więc pod kierownictwem naszego aparatu poznawczego wskazującego kon-

kretnie i niepowątpiewalnie co i jak należy czynić lub nie czynić. Ale z drugiej strony sam fakt zaistnienia sądu jako właśnie sądu o opisanym wyżej charakterze całkowicie jest zależny od tzw. „wolnej woli", bo to ona — ściślej — my sami poprzez nią — decydujemy o samym bytowaniu sądu praktycznego.

Związany z tym zagadnieniem problem wolności woli, gdzie indziej był już rozpatrywany (Por. „Znak", 1964, nr 119, ss. 597—609) i dlatego w tym miejscu nie wymaga on dalszej analizy. W ogólnych zarysach można stwierdzić, że nasza wolność jest na miarę naszego bytu. Skoro nasz byt jest zarazem duchowo-cielesny, to i wszystkie akty naszej psychiki noszą na sobie piętno materialności (cielesności) determinowania itd. Zatem jak nasze akty poznawcze są nasycone „materią" tak też materią i potencjalnością jest nasycony nasz wolny wybór. W każdym akcie najbardziej wolnym, są momenty niewolne, które nie niszczą wprawdzie wolności, ale modyfikują ją do ludzkich kategorii.

Zatem i wolność, której doświadczamy w naszym przeżyciu moralnym, jest ograniczona i w jakimś stopniu jest nieświadomością determinacji, której niewątpliwie jako byty materialne podlegamy. W samym jednak fakcie determinacji materialnych, zniewalających nas w jakimś stopniu do takiej a nie innej autodeterminacji (a tym samym i wolności) są jednak momenty wolności i spontaniczności, też na miarę ludzkiego ducha.

c. W momencie autodeterminowania się przez człowieka zachodzi jeszcze jeden, bardzo ważny czynnik, a mianowicie m o t y w takiego a nie innego właśnie samodeterminowania się. Była już zwrócona uwaga na czynnik poznawczy, czyli dostrzeżenie, że tak a nie inaczej należy postąpić. To, że tak właśnie nakreśliłem sobie przez poznanie (fronetyczne) sposób postępowania zależy od mego wyboru, od mojej wolnej decyzji, by „ten oto" sąd praktyczny był właśnie sądem ostatnim i poznanie nie przeciągało się w nieskończoność. Decyzja o sądzie praktycznym jako ostatecznie mnie determinującym zależy ode mnie — od mojej woli czyli ostatecznie od mego czynnika pożądawczego. Czynnik zaś pożądawczy, wykonuje swe akty pożądania w dużym uzależnieniu (determinacji) od swej struktury bytowej (wolność człowieka, jako człowieka), od cech dziedzicznych podmiotu, od jego wychowania. Są to sprawy nieświadome lub podświadome.

Jest jednak ważne zwrócenie uwagi na element trzeci, zazwyczaj uświadamiany, na wspomniany właśnie m o t y w naszej decyzji. Jest to moment w dużej mierze decydujący właśnie o wolności naszej decyzji. Decydujemy się bowiem na taki uczynek ze względu na motyw, który wcale nie jest motywem koniecznościowo przynaglającym i determinującym, ale jest motywem w y b r a n y m.

Motywem tym jest dojrzana przez nas (w poznaniu fronetycznym, praktycznym) wartość, jako nam właśnie odpowiednia. Ta wartość jest dojrzana konkretnie, jako wartość motywująca mający nastąpić czyn, czyli motywująca dlaczego (dzięki czemu) ostatecznie godzimy się na taki a nie inny sąd praktyczny.

Jak była podkreślona konkretność i jednostkowość poznania praktycznego, tak samo trzeba również podkreślić konkretność tejże wartości. Nie jest ona ujrzana jako jakieś ogólne i oderwane dobro, ale jako konkretny motyw dla konkretnej decyzji. I w tym sensie miał słuszność M. Scheler, gdy twierdził, że intelekt (ogólny) jest tak ślepy na wartość jak ucho na kolory. To bowiem nie w jakimś intelektualnie teoretycznym poznaniu ujmujemy wartość ale właśnie w poznaniu „fronetycznym", konkretnym, związanym całkowicie z mającym nastąpić działaniem, więcej, poznaniem, które jest „dla" działania, które ja sam ze siebie mam wyzwolić. Z tego też tytułu wartość jawiąca sią w takim właśnie typie poznania nie ma na sobie żadnych cech abstrakcyjnych, jest cała konkretnie i jednostkowo uposażona. Jest ona konkretnym korelatem aktu woli — nie ślepej, ale właśnie woli oświetlającej się fronetycznym poznaniem (czyli poznaniem intelektualnie konkretnym dla działania) — decydującej, w wyniku związania się emocjonalnego z wartością, że ten właśnie akt poznania praktycznego (ostatni sąd praktyczny) jest sądem praktycznym naprawdę ostatnim.

W tradycji filozofii klasycznej zwykło się utożsamiać tak pojętą wartość jako ostatecznie nakłaniającą i wiążącą wolę — z dobrem. Dobro bowiem, w myśl ogólnie przyjętych określeń jest przedmiotem pożądania. Wszystko zatem, co pociąga ku sobie wolę jest określane mianem dobra, czy to dobra realnego czy też dobra pozornego. Ale, chyba słusznie już Scheler zwracał uwagę, że dobro, utożsamiające się z bytem jest „całym przedmiotem" naszego pożądania, natomiast wartość jest tym momentem czy czynnikiem, który decyduje o tym, że przedmiot dany jest naprawdę pożądany; jest więc wartość w dobru racją konkretnej pożądalności: jest właśnie korelatem pożądawczych aktów naszej emocji.

Jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że nasz aparat poznawczy odkrywa wartość nie w jakimś oderwanym typie poznania, nie w poznaniu intelektualnie teoretycznym, ale w poznaniu konkretnie praktycznym — to rzeczywiście dziedzinę wartości należy odróżnić od dziedziny dobra jawiącego się w poznaniu teoretycznym lub przynajmniej teoretyczno-praktycznym. Problematyka dobra jest jednak problematyką filozoficzną, związaną z typem teoretycznych uzasadnień, natomiast problematyka wartości jest

związana z dziedziną konkretnych praktycznych uzasadnień czyli uzasadnień konkretnego działania, związanego z poznaniem człowieka. I w tym sensie można by zgodzić się z sugestiami Szkoły Badeńskiej, a zwłaszcza Rickerta, że wartość można odnaleźć w człowieku, o ile ten z wartością się jednoczy i ją realizuje. Rzeczywiście w momencie „decyzji" do działania tak lub inaczej, człowiek „dzięki" wartości, jako konkretnie ujrzanej, autodeterminuje się do takiego właśnie działania. W tym sensie wartości zawsze można by odszukać w człowieku jako wyzwalającym w sobie i ze siebie działanie. Aby bowiem człowiek mógł takie właśnie działanie wyzwolić, wpierw musi się jakoś „związać" — w takim typie poznania, które ma moc konkretnie wyzwolić czyn — z samą wartością, uzasadniającą to, że działanie raczej nastąpiło niż nie nastąpiło, i że — jeśli nastąpiło — zwróciło się w tym a nie innym kierunku.

Niewątpliwie zatem wartość jawi się nam zawsze jako konkretne uzasadnienie ludzkiego działania, a więc „uzasadnienie" tego, że człowiek konstytuuje siebie jako przyczynę sprawczą, wyzwalającą ze siebie działanie oraz tworzącą takie a nie inne twory ewentualnie wytwory (dziedzina poznania pojetycznego).

Nic zatem dziwnego, że filozofia wartości rozwinęła się wówczas, gdy zaczęto bliżej analizować i opisywać strukturę działania woli, a więc od czasów Kanta, którego filozofia teoretyczna okazała się niezdolna do rozwiązywania obiektywnego i ostatecznego tradycyjnych problemów filozoficznych, natomiast filozofia praktyczna nie kierująca się empiryczną zasadą przyczynowości i mająca wgląd w „rzecz samą w sobie" jaką jest wola decydująca się na czyn, mogła postawić zasady bezwzględnie chociaż tylko formalnie wiążące człowieka. W tym typie filozofowania przy rozdzielaniu dziedziny *sein* od *sollen*, jedynie w dziedzinie *sollen* okazywałaby się wartość jako korelat aktów woli, przyporządkowanej konkretnemu działaniu.

Zauważmy wszakże, że to konkretne działanie nie występuje na terenie etyki, która jest teorią moralności, ale na terenie konkretnego faktu „decydowania się". I dlatego wartość w egzystencjalnej postaci pojawia się właśnie tutaj w momencie „decydowania się" na takie lub inne działanie lub też nie działanie. Wartość jako korelat aktu woli praktycznej, woli jako konkretnie *hic et nunc* wyzwalającej ze siebie działanie, w pełni realizuje się jako wartość.

Nie znaczy to jednak, by o wartości nie można było czynić dociekań na terenie filozofii, metafizyki i starać się odkryć samą strukturę bytową wartości. I chyba w metafizyce może być uznane za słuszne zdanie, że wartość w swych ontycznych podstawach

jest najszerzej pojętą jakością — a konstytuuje się ta jakość jako wartość wtedy tylko, gdy ona jest i w miarę w jakiej jest przedmiotem naszych intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych czyli aktów poznania takiego, które jest przyporządkowane działaniu oraz wytwarzaniu, a więc tego, co w tradycji filozoficznej Perypatu nosi nazwę poznania praktycznego przede wszystkim a także i poznania pojetycznego.

Tego rodzaju dociekania — trzeba to podkreślić — są jednak właściwe dla filozofii ogólnej, a nie występują przy opisie samego „faktu decydowania się" na wyzwolenie ze siebie uczynku. W tym właśnie fakcie pojawia się wartość tylko jako motyw skłaniający — nie koniecznościowo — do takiego właśnie sądu praktycznego jako ostatecznie determinującego wolę.

Opisanie trzech momentów: a — poznania praktyczno-praktycznego, które ma charakter sądu jakoby egzystencjalnego; poznania fronetycznego ustalającego w danych zmiennych, jednostkowych, również jednostkowy i niepowtarzalny czyn, b — akt wolnej woli, ustalającej, że dany sąd praktyczny jest naprawdę ostatecznie praktyczny w wyniku, c — umotywowania przez konkretnie jawiącą się wartość — oto trzy aspekty wzajemnie się dopełniające i wzajemnie się warunkujące ku temu, by „fakt decydowania się" był naprawdę faktem rzeczywistym.

Oczywiście próba opisu decyzji i wyłonienia zasadniczych jej komponentów nie jest jeszcze jakimś czysto teoretycznym szukaniem uzasadnień dla opisanego faktu, który jest tylko punktem wyjścia dla dalszych już filozoficznych dociekań. Fakt przeżycia moralnego w momencie „decydowania się" — możliwie dostatecznie opisany — podlega dalszej filozoficznej interpretacji, która stanowi dziedzinę etyki. Etyka jednak nie jest żadnym przeżyciem moralnym, ale jest filozoficzną interpretacją przeżycia moralnego.

II

Etyka w tradycyjnym rozumieniu jest filozofią moralności i jako filozofia ma podać ostatecznie uzasadnioną interpretację przeżycia moralnego. Etyka ma więc wyjaśnić, jakie są konieczne i ostateczne obiektywne czynniki ludzkiej decyzji moralnej, a więc jaki jest jej cel ostateczny, jakie są uwarunkowania treściowe, czyli normy, jakie są czynniki sprawcze, lub ułatwiające sprawstwo i w jakiej mierze sam podmiot zyskuje względnie traci wówczas gdy tak lub inaczej moralnie działa. Słowem chodzi tu o wyjaśnienia ostateczne, poprzez odkrycie czyników celowych, sprawczych, formalnych i podmiotowych, czyli jakoby materialnych. W tym sensie zadanie etyki jest takie samo jak filozofii w ogóle,

a różnica i swoista specyfika zagadnień etycznych wypływa ze swoistości przedmiotu: „przeżycia moralnego", który w tym wypadku poddany jest obróbce.

Etyka, podobnie jak inne dziedziny filozoficznego myślenia, posługuje się typem poznania intelektualnego, koniecznościowego, a więc typem poznania innym, aniżeli to występuje przy pobieraniu moralnej „decyzji" — i dlatego chociażby była dyscypliną normatywną nie może ustalić sama bezpośrednio szczegółowych i jednostkowych norm, postępowania, albowiem to nie leży w zasięgu jej poznania. Etyka może ustalić tylko dyrektywy ogólne, które służą do wychowania człowieka i poprzez jego wychowanie — do wpłynięcia na konkretny wybór czyli konkretną decyzję. W podejmowaniu jednak decyzji wskazania etyki są tylko ogólne i nie ma jakiegoś ciągłego — jakby dedukcyjnego przejścia do wskazań etyki (a jeszcze wcześniej od ogólnego chcenia dobra) do konkretnej decyzji. Konkretna jednak decyzja podjęta dzięki innemu typowi poznania, może być osądzona przez etykę, posługującą się poznaniem koniecznościowym i ogólnym.

Mając na uwadze wyakcentowany różny typ poznania, przy przeżyciu moralnym i ogólnej teorii moralnego postępowania czyli etyki interpretującej ostatecznie moralne przeżycie człowieka, możemy zapytać jaka jest ogólna struktura etyki?

Zwykle zwraca się uwagę, że tradycja filozoficzna wyróżniła w etyce zasadnicze jej „części" w postaci traktatu o celu człowieka, o przedmiotach właściwych postępowania moralnego, o usprawnieniach czyli cnotach i wadach oraz (dodatkowo) o prawie moralnym. Wstępem koniecznym dla tych wszystkich zagadnień jest filozoficzna analiza samego moralnego uczynku i jego czynników składowych, a więc analiza dobrowolności, sumienia, wartości i ich wzajemnych związków. Sprawy te bowiem zasadniczo należą do analizy samego przeżycia moralnego. Wstępnym etapem tej analizy był sam fenomenologiczny opis podejmowania decyzji. I te sprawy zwykle się wiążą, ale również jest prawdą, że można i trzeba oddzielić sam wstępny opis fenomenologiczny przeżycia moralnego od analizy filozoficznej ogólnej i koniecznościowej tegoż przeżycia. I tradycyjna etyka — a jeszcze częściej teologia moralna — analizowała te zagadnienia niekiedy bardzo szczegółowo, jak o tym świadczy mnóstwo kwestii z I—II *Summy Teologicznej* Tomasza z Akwinu. Analiza tych właśnie zagadnień niejednokrotnie była spleciona z czysto fenomenologicznym opisem przeżycia moralnego człowieka i dlatego chyba nie odróżniono wstępnego opisu moralnego przeżycia od samej teorii interpretacyjnej danego przeżycia. Filozofia moralna, a właściwie w ówczesnym wydaniu teologia moralna (gdyż samej filozofii mo-

ralnej średniowiecze nie stworzyło) omawiała w różnych aspektach i przy zastosowaniu różnych metod (fenomenologicznego opisu, introspekcji, raczej śmiałych uogólnień oraz interpretacji tak filozoficznej jak i teologicznej) samo moralne przeżycie nie jako bazę wyjściową i pierwotny dla tej dziedziny „fakt naukowy", ale raczej jako intelektualne ujęcie istoty ludzkiego czynu i jego zasadniczych uwarunkowań. Owo intelektualne ujęcie istoty było niezwykle cenne; niewątpliwie trudno coś więcej prawdziwie nowego powiedzieć w stosunku do tak szczegółowych, drobiazgowych a zarazem bardzo głębokich filozoficznych analiz ludzkiego czynu przeprowadzonych przez moralistów średniowiecznych, zwłaszcza z XIII wieku.

Zasadniczym jednak *novum* w stosunku do średniowiecznych analiz ludzkiego czynu jest dzisiaj przede wszystkim rozróżnienie wstępnego opisu faktu moralnego przeżycia od samej teorii filozoficznej interpretującej już na terenie etyki opisany uprzednio fakt moralny.

Niestety jednak dzisiaj może pod wpływem ruchu fenomenologicznego wpadamy w drugą skrajność, ograniczając się do samego opisu faktu bez przeprowadzenia na terenie etyki filozoficznej interpretacji ostatecznie uzasadniającej całokształt moralnego przeżycia, czy też ważnych jego momentów.

Dlatego dla uzupełnienia współcześnie pomyślanej etyki należałoby w charakterze zasadniczego wstępu i jakby bazy umieścić sam fenomenologiczny opis przeżycia moralnego i zarazem w drugiej części tego opisu opracować filozoficzną analizę czynu moralnego a więc analizę tych czynników czy momentów, które składają się na całokształt czynu moralnego ujawnionego w „decydowaniu się". Będą tu należały takie zagadnienia, jak charakter poznania występującego w przeżyciu moralnym, natura i zasięg wolności w wyborze, stosunek poznania do wolnego wyboru, czynniki poznawczo-pożądawcze towarzyszące decyzji moralnej czyli te czynniki, które posiadają charakter poznawczy i pożądawczy zmysłowy raczej niż intelektualny, a w tradycji filozoficznej nosiły miano uczuć ludzkich.

Analiza samego „czynu moralnego", w aspekcie jego jakby elementów wewnętrznie konstytuujących, domaga się dalszych filozoficznych wyjaśnień i ukazania tego, co „od zewnątrz" warunkuje ludzki uczynek moralny. I tutaj chyba słusznie w dziedzinie analizy moralności występowały i występują dwa ważne zagadnienia: a — problem celu w życiu ludzkim i b — problem autonomii i heteronomii.

a. Zagadnienie celu i heteronomii to nic innego jak słynne zagadnienie teleologii i egzemplaryzmu etyki. Na pierwszy rzut oka

zdawać by się mogło, że zagadnienia te były już całkowicie opracowane w czasach starożytnych i średniowiecznych, ale przy bliższym spojrzeniu na te sprawy budzi się uzasadniona wątpliwość czy naprawdę istniały kiedykolwiek etyki teleologiczne i egzemplaryczne zarazem. Zwraca się tutaj uwagę, że przecież etyka św. Tomasza z Akwinu była taka właśnie. Tymczasem nie wydaje się, by sam Tomasz w ogóle miał koncepcję etyki jako etyki. To, co on nam pozostawił w drugiej części *Summy Teologicznej*, jest przede wszystkim teologią moralną, a w niej owszem są zagadnienia celu ostatecznego i norm obiektywnych, ale wszystko to razem biorąc nie jest etyką a więc nie jest czysto filozoficzną interpretacją czynu moralnego. Jest to typowo teologiczna spekulacja (teologii posługującej się określonym systemem filozoficznym, nie zawsze jednak spójnie) na temat sensu życia ludzkiego w świetle rozumu pokierowanego danymi objawienia. Dla Tomasza z Akwinu człowiek nigdy nie istniał w stanie czysto naturalnym, ale od razu został przez Boga stworzony i umieszczony w porządku nadprzyrodzonym tak, że nie było chwili w życiu ludzkim, w którym by ADAM miał jakiś czysto przyrodzony cel ostateczny swego istnienia. Zawsze istniał przyporządkowany nadprzyrodzonemu celowi — uszczęśliwiającej wizji Boga w wieczności. Ten nadprzyrodzony cel wcale nie niweczył sił i uzdolnień naturalnych, ale je uszlachetniał i podnosił na nieskończenie wyższy poziom. Jeśliby bowiem celem przyrodzonym życia ludzkiego była jakaś ostateczna wizja i kontemplacja Boga w świecie (i świata w Bogu), to taki cel nie został wykluczony, ale dopełniony — w myśl Objawienia — do granic nieskończoności, przez bezpośrednią wizję Boga „twarzą w twarz". I to był jedyny, realny kontekst zaistnienia człowieka i jego działania na tej ziemi.

Zatem nie trzeba było Tomaszowi spekulującemu na temat ostatecznego przeznaczenia człowieka i ostatecznych racji ludzkiego działania moralnego zastanawiać się nad przyrodzonym celem ludzkiego życia i nad ostatecznym uzasadnieniem czysto przyrodzonym (naturalnym) ludzkich czynów w świetle celu. Takiego bowiem celu czysto przyrodzonego jako samodzielnie uzasadniającego ludzkie życie moralne — w świetle przyjętych danych objawionych — nie było. Nic zatem dziwnego, że nie ma nigdzie u św. Tomasza przeprowadzonego rozumowania o ostatecznym przyrodzonym celu ludzkiego życia moralnego, a jedynie jest przeprowadzona analiza celu, jaki jest ukazany w świetle cnoty nadprzyrodzonej wiary, czyli w świetle objawienia. Jedynie wiara wskazywała, zdaniem teologii moralnej, ostateczny, obiektywny cel życia ludzkiego.

A gdyby nawet Tomasz poszukiwał jakichś przyrodzonych ostatecznych celów ludzkiego życia, to mógł w świetle swego systemu dojść do przekonania, że właśnie kontemplacja Boga w świecie może być takim godnym człowieka celem, jak to zresztą wspomniał już Arystoteles. Ale w tej kwestii Tomasz miał raczej minorowe nastawienie, gdy twierdził, że rozumowe poznanie Boga, a nawet własnej duszy (czyli tego, co stanowi tzw. *praeambula fidei* dokonuje się tylko u nielicznych ludzi — *a paucis* — po dłuższych rzetelnych poszukiwaniach — *post longum tempus* — i na domiar tego jeszcze z domieszką błędów — *et cum admixtione erroris*. Jakże więc taki rezultat poszukiwań najlepszych z ludzi miałby być jakimś autonomicznym celem życia każdego człowieka, ukazanego w świetle etyki czysto filozoficznej? Zatem z etyki jako czysto przyrodzonego poznania ostatecznych uzasadnień ludzkiego przeżycia moralnego, Tomasz zrezygnował, a właściwie nigdzie tego zagadnienia wprost nie postawił.

Gdy weźmiemy nawet jego komentarze do *Etyki Nikomachejskiej*, gdzie w pierwszej księdze komentuje wiernie myśl Arystotelesa, to dochodzi tylko do koncepcji szczęśliwości, jako subiektywnego stanu człowieka płynącego z pełnienia cnoty, jako realizacji dobra godziwego. Ale dóbr takich może być ogromna ilość i nie występuje jakieś jedno naczelne dobro, w którym by wszystkie znalazły swą pełną treść. Wspomina wprawdzie, że i „najwyższy Bóg" (nie tylko bogi niższe — czyli planety) mogą być przedmiotem uszczęśliwiającego działania, ale i ten przedmiot nie pociąga i nie nasyca sam ze siebie człowieka i ze strony przedmiotowej nie uzasadnia ostatecznie ludzkiego przeżycia moralnego. Chociaż więc za Arystotelesem Tomasz uznawał subiektywną szczęśliwość przyrodzoną płynącą z rozumnego działania ludzkiego, tej jednak szczęśliwości zabrakło jednego realnego przedmiotu. A przedmiot taki wskazał w teologii moralnej, w myśl której, to ostatecznie Bóg ujrzany „twarzą w twarz" spełniałby wszystkie warunki obiektywnego szczęścia natury rozumnej. Niewątpliwie zatem Tomasz nie skonstruował sam etyki jako teorii uzasadniającej ludzkie przeżycie moralne od strony celu. Nie było to zresztą dlań potrzebne. Z obowiązku zaś komentatora przekazał chyba wiernie myśl Arystotelesa.

Czy jednak i sam Arystoteles podał teorię celu ostatecznego, jako uzasadnienia ludzkiego postępowania? Niewątpliwie podał koncepcję celu subiektywnego, a więc celu jako funkcji uszczęśliwiającej człowieka ze świadomości pełnienia dobra godziwego czyli dobra pożądanego samego dla siebie. Takim dobrem — jak skądinąd wiadomo — może być ostatecznie tylko ludzka osoba. Zatem można Arystotelesa *Etykę* interpretować personalistycznie,

a właściwie politycznie, że mianowicie dobro pożądane samo dla siebie (dobro godziwe) to człowiek sam — przyjaciel lub grono przyjaciół czy obywateli żyjących w *polis*. Arystoteles jednak nie znał takiego dobra, które by jedno samo w sobie spełniało wszelkie warunki dobra doskonałego, ostatecznie uszczęśliwiającego człowieka. Z tego też tytułu jego etyka nie mogła być etyką w pełni teleologiczną, chociaż była niewątpliwie etyką eudajmonistyczną. W takiej jednak etyce brakło obiektywnego ostatecznego uzasadnienia życia ludzkiego jako bytu jednego przyporządkowanego równie istotnie jednemu celowi, a nie tylko jednemu w sensie analogicznym... zespołu różnych dóbr. Luki te zostały uzupełnione w teorii św. Tomasza, ale była to teoria już teologiczna, wskazująca pod wpływem objawienia nadprzyrodzony cel ludzkiego życia.

Przy takim właśnie kontekście problematyki, trzeba w dziedzinie filozoficznej interpretacji moralnego aktu postawić ostatecznie jasno pytanie, czy konkretna wartość będąca motywem podjęcia takiej właśnie a nie innej decyzji posiada sama ze siebie siłę przyciągania (uwzględniając przy tym jednostkową strukturę człowieka, jego nawarstwień dziedzicznych i nabytych, dzięki którym ma on predyspozycje do wiązania się czy powodowania się takimi właśnie wartościami a nie innymi) czy też istnieje w porządku ontologii wartości jakaś zależność i hierarchia wartości — a tym samym wartość konkretna absolutna — dzięki której wszelkie wartości są naprawdę wartościami, gdyż są rzeczywistym bytem? A może na tak postawione pytanie nie będzie można dać odpowiedzi w pełni uzasadnionej (nawet w ramach systemu), może w dziedzinie pożądania pojawi się taka sama niewiadoma jak w dziedzinie przedmiotu poznania, że mianowicie ukaże się w analizie, iż byłoby to bardzo dla człowieka pożądane i stanowiłoby spełnienie najgłębszych pragnień człowieka jako bytu istotnie jednego, gdyby istniała wartość konkretna najwyższa, absolutna i osobowa, któraby sama w pełni mogła nasycić ludzkie pragnienie szczęścia, które jako funkcja psychiczna wiąże się ze spełnieniem każdego godziwego uczynku? Zarówno postawienie tych pytań jak i odpowiedzi do tej pory dokonywane były na terenie myślenia teologicznego a nie filozoficznego.

b. Zagadnienie autonomii i heteronomii w etyce wiąże się z różnymi zagadnieniami filozofii w ogóle i etyki w szczególności. Z filozoficznych ogólnych zagadnień można by tu wskazać takie jak obiektywizm naszego poznania, struktura naszego aparatu poznawczego, bytowa przygodność człowieka. Zagadnienia te w języku etyki wyrażają się w postaci sądu np. „dobro należy czynić" — co jest równoważne twierdzeniu o przygodności bytowej człowieka; „istnieją obiektywne reguły postępowania człowieka" — co jest

w pewnej mierze równoważne stwierdzeniu, iż nasz aparat poznawczy nie konstruuje *a priori* treści swego poznania, ale czerpie je z układu samych rzeczy i że nasze poznanie jest obiektywne. Specyficznym dla etyki zagadnieniem związanym z problemem autonomii i heteronomii jest np. koncepcja prawa naturalnego i zagadnienie przedmiotu formalnego tzw. cnót moralnych i sprawa przykazań naturalnych lub nadprzyrodzonych.

Filozoficzna interpretacja przeżycia moralnego dokonana w aspekcie badań autonomii i heteronomii jest właściwie zagadnieniem teoretycznym i jego rozwiązanie zależy od charakteru całokształtu systemu filozoficznego, którego częścią jest filozofia moralności (etyka). W niektórych systemach filozoficznych np. subiektywistycznych, zagadnienie to staje się właściwie niemożliwe do rozwiązania, natomiast w tradycji filozoficznej Perypatu rozwiązanie tego zagadnienia dokonuje się przez uwyraźnienie stanowiska wyjaśniającego strukturę bytową człowieka na tle struktury bytu jako bytu.

Jeśli się zwróci uwagę na fakt bytowego pluralizmu (a szczególnie jest to widoczne w badaniach etycznych, gdzie jawnie jest mnóstwo istotnie różnych bytów ludzkich), to taki fakt staje się niesprzeczny tylko przy pewnych danych jakimi są: a — wewnętrzne „złożenie" każdego bytu przygodnego z czynników mających się do siebie jak możność do aktu; b — istnienie Absolutu, jako czynnika uniesprzeczniającego istnienie bytów przygodnych; c — dorzeczności samego bytu jako pochodnego od Intelektu Absolutu z jednej strony i poznawalności tego bytu przez intelekt człowieka ze strony drugiej; d — powiązanie bytu ludzkiego przez inne byty przygodne (człowiek jest bytem z tego świata) z samym Absolutem.

Przy takich więc założeniach, aparat poznawczy człowieka, będąc w stosunku do przedmiotu poznania całkowicie biernym, nie posiada wcale żadnych swoich apriorycznych treści. Wobec tego wszelką treść jaką człowiek intencjonalnie posiadał zawdzięcza percepcji samej rzeczy. Intencjonalne treści mieszczące się w człowieku są treściami samego układu rzeczy. Wiąże się zatem aparat poznawczy treściami obiektywnymi, które są treściami samych „rzeczy" — bezpośrednio, a ostatecznie poprzez rzeczy — skoro te nie posiadają same w sobie swej racji bytu — z ideami, które posiada w swym poznaniu Bóg-Absolut, od którego wszystkie rzeczy pochodzą. I w tym sensie, gdy wiążemy się treściami zaczerpniętymi z rzeczy, kierujemy się heteronomią, czyli prawami obiektywnymi, poza nami jako poznającymi. Równocześnie jednak to my sami jesteśmy jednym z elementów-czynników układu tego świata, wobec tego treści, któreśmy poznawczo zdobyli z rzeczy, są ostatecznie

treściami stanowiącymi w jakimś głębokim aspekcie nas samych. I w tym sensie kierujemy się autonomią, kierujemy się odczytaniem obiektywnych treści i układów, czyli praw rzeczy, który to układ praw jest zarazem układem stanowiącym nas samych. Opozycja więc pomiędzy autonomią i heteronomią zanika. Zanika ona tym bardziej, że żaden układ treści odczytany w rzeczy nie stanie się dla nas wiążący, jeśli my sami w naszym poznaniu fronetycznym, w naszym głosie sumienia, nie uznamy, że ze względu na konkretną wartość ten układ treści nas nie wiąże. Zatem my sami wiążemy się układem praw obiektywnych i nie można nam tego w żaden sposób narzucić bezpośrednio. Można jedynie siebie wychować w świetle ogólnych wskazań etyki, czy jakichś moralnych teologii, że należy w zasadzie tak a nie inaczej postępować. I wówczas wiedząc jak należy postępować, możemy dzięki wolnej woli tak się zdeterminować w poznaniu, iż mimo samowiedzy, że nie należy postępować tak jak chcemy postąpić, de facto tak właśnie postępujemy, wprowadzając przez to samo „wewnętrzne rozdarcie" naszej psychiki, pomiędzy poznaniem ogólnym i jego partykularyzacją szczegółową; pomiędzy wizją wartości rzeczywistej i wartości pozornej — a to na skutek wyboru, pokierowanego, czy raczej „podsyconego" przez jakieś względy czysto podmiotowe, najczęściej uczuciowe.

W tym miejscu rodzi się potrzeba w etyce zwrócenia baczniejszej uwagi na tzw. „wyrobienie moralne" czyli na gruntowanie w sobie usprawnień do czynienia zgodnie „z naturą" czyli rozumem wskazującym niechybnie w akcie fronetycznego poznania, jak właściwie powinniśmy postąpić. Wskazanie rozumu będzie ostrzejsze i tym mniej wzbudzi ono opór, im bardziej poprzez przeprowadzone poprzednio akty ugruntujemy w sobie sprawności dobre, zwane cnotą. Ogólnie etyka może i powinna wskazać układ takich cnót (ich rejestr nie jest zamknięty ani ostatecznie niewzruszenie usystematyzowany), których praktyka może człowieka moralnie usprawnić.

I tu wszystko to, co teoretycznie nazywa się cnotą, lub wadą w postępowaniu praktycznym wówczas, gdy dokonujemy aktu „decydowania się", jawi się nam jako konkretna wartość motywująca takie zdeterminowanie się a nie inne.

Ale nie znaczy to, by wartość można było ostatecznie sprowadzić do takich czy innych cnót — gdy chodzi o wartość pozytywną; lub do takich lub innych wad, gdy chodzi o wartość negatywną, gdyż przy zastosowaniu analizy filozoficznej np. w ontologii wartości okaże się, że jest ona najbardziej ogólnie pojętą jakością bytu o ile jest przedmiotem poznawczo- (jakkolwiek poznanie to pojmiemy) pożądawczych aktów naszej psychiki. Ale w zagadnieniu

wartości, przy ich analizie należałoby bacznie rozróżnić rozmaite aspekty i punkty wyjścia badań, by nie mieszać ontologii wartości, psychologii wartości z konkretnymi typami poznania praktycznego i pojetycznego, dotyczącego wartości, gdyż teoria wartości nigdy nie sprowadzi się do praktyki moralnej i pojetycznej czy to estetycznej czy artystycznej.

Rzecz całą resumując należy odróżnić przede wszystkim konkretne przeżycie moralne (a na innym polu przeżycie twórcze, estetyczne lub artystyczne) od teorii tego przeżycia, w tym wypadku teorii filozoficznej. Teorią filozoficzną przeżycia moralnego jest etyka, która ma za zadanie zanalizowanie samego faktu przeżycia i jego koniecznych, uniesprzeczniających warunków bytowych. Warunkami tymi jest cel, jest układ rzeczy i podmiot sprawczy, który zawsze jest podmiotem dobrze lub źle usprawnionym do moralnego działania. Przeanalizowanie tych zagadnień jest teorią filozoficzną moralności.

Mieczysław Albert Krąpiec OP

STEFAN WILKANOWICZ

PROBLEMY I ZADANIA POMOCY SPOŁECZNEJ W POLSCE

W PRZYPOWIEŚCI o miłosiernym Samarytaninie, poranionego przez zbójców podróżnika mija obojętnie dwóch ludzi, dopiero trzeci udziela mu pomocy. Dziś bywa dużo gorzej. Przeprowadzone badania wykazują, że często kilkadziesiąt albo i kilkaset samochodów mija bez zatrzymania ofiary wypadków samochodowych.

Te fakty nie są niestety jedynymi sygnałami jakby jakiegoś kryzysu miłości bliźniego czy poczucia solidarności międzyludzkiej. Wiele spostrzeżeń z różnych dziedzin prowadzi do wniosku, że sytuacja jest groźna i wymaga poważnego potraktowania. Nie tylko chodzi tu bowiem o zorganizowanie skutecznej pomocy dla stosunkowo wąskich marginesów społecznych, ale o zapobieganie deformacjom w stosunkach międzyludzkich, o zapobieganie postawom odmowy współodpowiedzialności za życie innych, nawet bliskich osób. Zanim jednak przejdziemy do terapii trzeba się zastanowić nad przyczynami choroby. Zainteresowanie nią jest zresztą słabe; jeżeli się w ogóle o tych sprawach pisze, to zwykle w formie „obrazków z życia", bez prób głębszej analizy. Stąd też przedstawione tu myśli będą miały charakter bardziej propozycji niż podsumowania.

PRZYCZYNY ATROFII MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

1. ZNIKNIĘCIE NĘDZY JAKO ZJAWISKA MASOWEGO

Przed wojną głównym siedliskiem nędzy była przeludniona wieś, zaś jednym z głównych osiągnięć ostatniego dwudziestolecia był właśnie wielki ekonomiczny awans wsi, związany z intensywnym procesem uprzemysłowienia kraju. Stąd też klasyczna nędza zanikła jako zjawisko masowe i p r z e s t a ł a s i ę r z u c a ć w o c z y. Ma to duże znaczenie psychologiczne. To właśnie Amerykanie zauważyli, że w krajach bogatych los ubogich bywa gorszy niż

Artykuł powyższy jest tekstem odczytu wygłoszonego w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie w ramach „Tygodnia Solidarności". W numerach następnych będziemy zamieszczali dalsze odczyty z tego cyklu.

w krajach ubogich, bo znikają oni z „pola widzenia" przeciętnego człowieka, nikt się nimi nie interesuje. Stąd mamy do czynienia z paradoksalnym zjawiskiem, że USA, jeden z najbogatszych krajów świata, finansujący rozmaite wielkie przedsięwzięcia na wszystkich kontynentach, odkrywa u siebie problem nędzy i zatrzymuje w kraju część ochotników zwerbowanych do pracy dla krajów gospodarczo zacofanych.

2. PROCESY EGALITARYZUJĄCE

Ekonomiczny awans wsi i miejskiego proletariatu zbiegł się w latach powojennych z degradacją warstw dawniej uprzywilejowanych i ze stosunkowo powolnym odzyskiwaniem pozycji ekonomicznej przez zdegradowaną w czasie okupacji inteligencję najemną. W rezultacie dawne dysproporcje w znacznej mierze znikły. W latach ostatnich struktura płac wykazywała wyraźną przewagę ludzi średnio zarabiających przy stałym kurczeniu się ilości pracowników najniżej płatnych oraz bardzo ograniczonej liczbie wysoko uposażonych. Prawdopodobnie dziś jesteśmy pod tym względem jednym z najbardziej egalitarnych społeczeństw świata.

Tymczasem potoczna obserwacja, potwierdzona wynikami niektórych badań [1], prowadzi do wniosku, że właśnie ludzie średnio zarabiający charakteryzują się obojętnością wobec problemów społecznych, najwyższy zaś stopień zaangażowania (pozytywnego lub negatywnego) wykazują ludzie o bardzo niskich lub bardzo wysokich dochodach. Radykalizm społeczny i wrażliwość na los bliźniego nie są cechami warstw średnio uposażonych.

Dziś w Polsce ludzie średnio zarabiający nie mają problemów jeśli chodzi o minimum egzystencji, leży natomiast w zasięgu ich możliwości osiągnięcie pewnego stopnia komfortu wyrażającego się mieszkaniem „z wygodami", motorem, pralką, lodówką czy telewizorem. Przy ich zarobkach nie jest to jednak łatwe, wymaga zazwyczaj wysiłku, nie tyle oszczędzania ile prac zleconych, godzin nadliczbowych, czy dodatkowych źródeł zarobku. Uważa się przy tym, że ten stopień komfortu nie jest żadnym luksusem ale sytuacją normalną, do której ma się pełne prawo. Nic też dziwnego, że ludzie ci czują się stale „na dorobku", ślepną i głuchną na problemy społeczne i potrzeby otoczenia.

3. DOMNIEMANE PRZEJĘCIE PRZEZ PAŃSTWO TROSKI O WSZELKIE PROBLEMY SPOŁECZNE I POTRZEBY LUDZKIE

Państwo socjalistyczne podejmuje się obowiązku zorganizowania na nowo życia społecznego. W tym celu przejmuje gestię w szero-

[1] Por. np. Stefan Nowak, *Środowiskowe determinanty ideologii społecznej studentów Warszawy*. „Studia Socjologiczne", nr 2/1963.

kim zakresie życia politycznego, gospodarczego i społecznego. Jednocześnie zaś rozrost biurokracji, związany z ogromnym rozszerzeniem się sfery życia społecznego podlegającego centralnemu planowaniu, wprowadza pewną sztywność i ociężałość w funkcjonowanie instytucji społecznych. W wyniku następuje zmniejszenie pola dla spontanicznych inicjatyw. Jest więc zrozumiała postawa ludzi, którzy w tej sytuacji bardzo łatwo uznają, że oni są odpowiedzialni jedynie za swoją rodzinę i za wykonanie planu. Reszta należy do państwa. Jest to postawa wygodna, którą łatwo wobec siebie samego usprawiedliwiać.

Idea socjalistyczna zakłada zasadę solidarności pomiędzy ludźmi, ideałem jest kolektyw. W systemie gospodarki uspołecznionej dobro jednostki wzrasta przede wszystkim dzięki wzrostowi dobra ogólnego a nie dzięki indywidualnej zapobiegliwości. Praktyka wykazuje jednak, że sama zmiana ustroju nie powoduje równoległej zmiany świadomości, automatycznego przyjęcia zasady solidarności jako dyrektywy postępowania. Owszem, łatwo upowszechnia się świadomość własnych uprawnień, ale nie towarzyszy temu odpowiedni wzrost poczucia współodpowiedzialności, świadomość obowiązków. Czasami nawet występuje nasilenie się indywidualizmu. Wykształcenie się wrażliwości społecznej wymaga bowiem starań oraz atmosfery, która sprzyja ujawnieniu się i realizowaniu spontanicznych inicjatyw.

4. WZROST GĘSTOŚCI STOSUNKÓW SPOŁECZNYCH

Jest to cecha współczesnej cywilizacji związana ze wzrostem ilości ludzi, procesami urbanizacji i komplikowaniem się struktury społeczeństwa. Powodują one swojego rodzaju przeciążenie psychiczne, które rodzi potrzebę ciszy, izolacji i prywatności. Odruch samoobrony prowadzi do ucieczki w sferę prywatności, do unikania wszelkich niekoniecznych kontaktów, do zaniku zainteresowania życiem innych ludzi. W Polsce proces tworzenia się nowego społeczeństwa przebiegał bardzo szybko, przyśpieszany przez zmiany ustrojowe. Po okresie okupacji, która wymagała maksymalnego nasilenia samodzielności i inicjatywy, ludzie znaleźli się dość nagle w całkiem nowym systemie dość sztywnych kolektywów. Wywoływało to niewątpliwie także reakcje obronne i zamykanie się w sferze prywatności.

5. PIERWSZEŃSTWO PRODUKCJI

Wprawdzie w latach powojennych przeprowadzono szereg doniosłych reform społecznych, niemniej zagadnienia produkcyjne wysuwały się na pierwszy plan. Było to skądinąd zrozumiałe, bo

bez dokonania przełomu w gospodarce nie mogło być mowy o wyjściu z impasu i zapewnieniu krajowi perspektyw normalnego rozwoju, ale ubocznie rzutowało to niekorzystnie na wrażliwość ludzką w dziedzinie opieki czy pomocy społecznej. W pewnych okresach koncentracja propagandy na zagadnieniach produkcyjnych oraz wiara w automatyczne rozwiązanie wszystkich problemów drogą zmiany ustroju były tak silne, że mówienie o bolączkach społecznych i niedolach ludzkich wydawało się wprost nieprzyzwoite i politycznie podejrzane. Zatem sprawy te szły w niepamięć.

6. ZMNIEJSZENIE SIĘ ZAINTERESOWANIA DUSZPASTERZY PRACĄ CHARYTATYWNĄ

Leżała ona zawsze w tradycjach Kościoła, ale w powojennych polskich warunkach, zwłaszcza po roku 1950, wyraźnie słabnie. Ma to niewątpliwy związek z nasilającą się walką światopoglądową i brakiem możliwości działania w ramach własnych instytucji charytatywnych. Uwaga duszpasterzy kierowała się ku umacnianiu wiary, zaś niemożność prowadzenia zinstytucjonalizowanej pracy charytatywnej jakby zwalniała z obowiązku zajmowania się sprawami miłosierdzia. Stąd też sprawy te nie zajmują w duszpasterstwie takiego miejsca, jakieby im się należało.

7. ZMIANA STRUKTURY POTRZEB

Ze słowami „miłosierdzie” czy „opieka społeczna” kojarzy się nam pewien stereotyp potrzebującego, obraz „ubogiego” czy „nędzarza”, który jest pozbawiony środków do życia, albo przynajmniej życie jego cechuje stała niepewność egzystencji. Jego przeciwieństwem jest bogacz, posiadacz, człowiek zamożny, który dzięki zgromadzonym zasobom ma zapewnioną przyszłość i udziela jałmużny z nadmiaru. Dzisiaj pojęcia te są raczej nieaktualne. Spotykamy ludzi znajdujących się w bardzo trudnych warunkach, ale klasyczny typ nędzarza czy proletariusza przeszedł do przeszłości. Po przeciwnej stronie sytuacja też się zmieniła. Mało dziś mamy bogaczy, którzy mogliby żyć ze zgromadzonych zasobów. Możliwości uzbierania większego kapitału są niewielkie, a poza tym wcale się to nie opłaca. Normalnym sposobem podnoszenia stopy życiowej jest dobrze płatna praca, najlepiej zaś pozycja takiego specjalisty, który może łączyć kilka stanowisk. Przyszłość zaś jest w pewnej mierze zabezpieczona przez rentę.

Znikło zupełnie pojęcie nadmiaru. Procesy egalitaryzacyjne oraz wzrost wymagań powodują, że nawet ludzie dobrze zarabiający odczuwają swoją sytuację jako nienormalną; w ich pojęciu normalny poziom życia (do którego ma się prawo) leży powyżej możli-

wości większości Polaków. Własny samochód nie jest już traktowany jako luksus, ale jako wyższy stopień kultury, jako środek zapewniający dzieciom świeże powietrze na niedzielę oraz możność poznawania kraju ojczystego.

Czy wobec tego znikły potrzeby? Nie, raczej zmieniły się. W dziedzinie potrzeb elementarnych oczywiście mieszkania, ale to problem powszechny. Nadal istnieje niemało ludzi, którym brakuje odzieży i żywności, ale na pierwszy plan zaczynają się wysuwać potrzeby moralne. Współcześni potrzebujący to już nie nędzarze, ale ludzie nieprzystosowani.

LUDZIE NIEPRZYSTOSOWANI

Zjawisko nieprzystosowania ma szeroki zasięg, nie chodzi tu jedynie o sfrustrowanych młodych ludzi, którzy nie mają się o co oprzeć. Można nawet mówić o biologicznym nieprzystosowaniu człowieka do cywilizacji, którą stworzył. Tu ograniczymy się tylko do wymienienia kategorii ludzi, którzy z tych lub innych powodów czują się zepchnięci na margines życia społecznego, nie umieją sobie poradzić lub są chronicznie „niedowartościowani".

1. STARCY

Długość życia ludzkiego rośnie, zatem mamy coraz więcej ludzi w wieku emerytalnym. W 1960 r. było ich w Polsce 2340 tys., w tym 990 tys. w wieku powyżej lat 70. Szacunki demograficzne przewidują na rok 1980 odpowiednio 4320 tys. i 2113 tys.

Tymczasem prestiż ludzi starych maleje[2]. W dobie szybkiego rozwoju techniki oraz przyspieszonych zmian społecznych wartością najwyżej cenioną jest łatwość przystosowania i zdolność uczenia się, a nie doświadczenie lat. Zmiana modelu rodziny i trudności w realizacji jej zadań wychowawczych powodują spadek autorytetu rodziców i narastanie różnic pomiędzy pokoleniami. Ciasnota mieszkaniowa zaostrza problemy współżycia. W rezultacie ludzie starzy coraz bardziej czują się tylko zawadą. Lata pracy i poświęceń jakby przestały się liczyć. Przez coraz dłuższe lata życia emerytalnego pozbawieni często bywają wartości drogocennych: szacunku i poczucia przynależności do wspólnoty.

2. INWALIDZI

W zasadzie mają oni ustawowo zapewnioną możność leczenia, rehabilitacji i uzyskania odpowiedniej pracy. Korzystają z ulg

---

[2] Por. S. Wilkanowicz, *Starcy i staruszkowie*, „Tygodnik Powszechny" nr 12/1965.

i udogodnień, mają specjalne szkoły zawodowe oraz zakłady pracy. Ale wszystko to nie zaspokaja potrzeb, często bardzo zróżnicowanych, wymagających nie tylko stosowania przepisów ale chęci znalezienia rozwiązania w każdym indywidualnym wypadku. Niewątpliwie sporo inwalidów nie pracuje tylko dlatego, że nie może znaleźć odpowiedniej pracy. Spółdzielnie inwalidzkie rozwijają się, ale zbyt powoli w stosunku do potrzeb. Wśród innych przedsiębiorstw traktowane są jak kopciuszki, lokale, maszyny i surowce otrzymują trochę z łaski — to nie na nich przecież spoczywają główne zadania produkcyjne. A zarobki ich pracowników — zwłaszcza chałupników — są niekiedy zdumiewająco niskie. Zwykłe przedsiębiorstwa też mogłyby stworzyć dla wielu inwalidów (zwłaszcza dla swoich) odpowiednie stanowiska pracy, ale nie zawsze kierownictwu chce się tym zajmować, a ponadto chodzi przecież stale o wydajność i koszty. Stąd też wielu zdolnych do pracy staje się ludźmi marginesu, których nikt nie potrzebuje i nie ceni.

3. CHORZY NERWOWO I PSYCHICZNIE

Uwagi o inwalidach także i ich dotyczą, ale wielu z nich nie jest inwalidami albo mogłoby nimi nie być. Przyjmuje się, że ok. 1% ludności krajów rozwiniętych cierpi na schizofrenię, a u kilku lub nawet kilkudziesięciu procent (według niektórych badaczy) dają się zauważyć cięższe lub lżejsze zaburzenia nerwowe.

Niski poziom wiedzy o tych sprawach wśród szerszego ogółu i związany z tym niski poziom kultury sprawia, że ludzi dotkniętych schorzeniami psychicznymi i nerwowymi szczególnie łatwo wyklucza się z życia społecznego i rani ich godność. Ma to doniosłe negatywne skutki dla samego stanu zdrowia pacjenta i bywa nieraz przyczyną nieodwracalnych zmian. Przeciwnie, właściwa postawa otoczenia może nieraz bardzo pomóc w leczeniu, ułatwić przezwyciężenie urazów i powrót do normalnego życia.

4. ZANIEDBANA MŁODZIEŻ

Chodzi tu przede wszystkim o młodzież pozbawioną rodziców, z rodzin rozbitych czy moralnie nisko stojących. Ale nie wyłącznie, gdyż często i „dobre" rodziny nie potrafią sprostać zadaniom wychowawczym. Nie wszystko zresztą zależy od rodzin.

Przyczyny zagrożenia moralnego młodzieży są liczne. Warto tu sięgnąć np. do publicystyki doc. Bielickiej (patrz „Kobieta i życie"

---

[3] Por. S. Wilkanowicz *Kółko na czole*, „Tygodnik Powszechny", nr 4/1964 oraz *Nowy lęk epoki* „Tygodnik Powszechny", nr 46/1964.

i „Twoje dziecko" czy też do cyklu artykułów Kłysa w „Tygodniku Powszechnym z b. r. *Zaskoczenie młodzieżą*).

5. LUDZIE Z RÓŻNYCH POWODÓW NIE UMIEJĄCY SOBIE W ŻYCIU PORADZIĆ

Należą tu ludzie znajdujący się w szczególnie niekorzystnej sytuacji jak np. matki opuszczone przez mężów uchylających się od alimentacji, albo jednostki wykolejone (alkoholicy) czy mające trudności z powrotem do normalnego życia w społeczeństwie (byli więźniowie).

6. RODZINY WIELODZIETNE

Zaliczenie rodzin wielodzietnych do kategorii ludzi nieprzystosowanych może w pierwszej chwili zdumiewać, nie jest to jednak w gruncie rzeczy takie dziwne. Sytuacja takich rodzin jest dość szczególna. Stopa życiowa jest tu znacznie niższa niż przeciętna, bo obciążenia większe, a matki z reguły nie mogą pracować zarobkowo. Bardzo często nie posiadające pomocy domowej, mając bardzo zapracowanego męża, są z reguły przepracowane i znużone, z konieczności rzadko opuszczają dom, nie mając nigdy czasu na życie kulturalne, lekturę czy po prostu odpoczynek. Poświęcenie rodziców wychowujących więcej niż dwoje czy troje dzieci jest naprawdę duże. Tymczasem bardzo często nie znajduje ono uznania w oczach otoczenia, a czasem większa ilość dzieci traktowana jest wprost jako dowód ciemnoty. Narzucony przez finansowo-czasowe rygory styl życia kłóci się z wzorcami rozpowszechnionymi w społeczeństwie. Stąd też rodziny wielodzietne z całą słusznością zaliczyć można do kategorii ludzi społecznie zdegradowanych.

Przyglądając się wszystkim kategoriom ludzi nieprzystosowanych można zauważyć, że posiadają oni pewne wspólne cechy, a mianowicie czują się w mniejszym lub większym stopniu niedoceniani i wyobcowani, są jakby niepełnoprawnymi członkami społeczeństwa. Ci współcześni upośledzeni nie stanowią jednak większości — jak dawni proletariusze — a poza tym przyczyny ich położenia są liczne i skomplikowane, na ogół nie można tu łatwo wskazać winnych.

Rzuca się także w oczy, że jedną z najważniejszych przyczyn zła jest kryzys rodziny w cywilizacji współczesnej. Rodzina wielka, i patriarchalna, a także rodzina wielodzietna nie jest do tej cywilizacji dostosowana, ale również rodzina mała i zamknięta ma poważne trudności w realizacji swoich zadań. To stwierdzenie należałoby zresztą odwrócić — raczej cywilizacja współczesna nie bierze pod uwagę potrzeb rodziny. Nikt nie udowodnił, że tego

zrobić nie może. Zależy to od stopnia świadomości społecznej i od wytyczonego kierunku polityki społecznej.

TYPY I KIERUNKI DZIAŁALNOŚCI ZINSTYTUCJONALIZOWANEJ

Praca w dziedzinie pomocy i opieki prowadzona jest zasadniczo w trzech pionach: państwowym, organizacji społecznych i związków zawodowych. Największe sumy na te cele przypadają z budżetu państwa i przekraczają obecnie miliard złotych. Z tej kwoty ponad pół miliarda wydatkowane jest na zakłady zamknięte (Domy Starców, Domy Dziecka itp.), przeszło 300 tysięcy idzie na opiekę otwartą, w reszcie mieszczą się dotacje dla organizacji społecznych. Z punktu widzenia organizacyjnego ośrodkami działalności są Wydziały Zdrowia i Opieki Społecznej Rad Narodowych różnych szczebli, które pracują przy pomocy Komitetów Blokowych i terenowych opiekunów społecznych. Ci ostatni są ludźmi pracującymi społecznie, mającymi za zadanie wykrywanie potrzeb, bezpośredni kontakt z potrzebującymi, opiniowanie ich podań i wniosków, organizowanie dla nich pomocy. Opiekunowie społeczni współpracują z Radami Narodowymi, Komitetami Blokowymi, organizacjami społecznymi i odpowiednimi komórkami związków zawodowych. Liczba ich zbliża się obecnie do 50 tysięcy.

Zadaniem organizacji społecznych jest uzupełnianie działalności pionu państwowego. Istnieje szereg stowarzyszeń, których celem wyłącznym jest praca charytatywna, inne zajmują się nią obok innych zadań. Do najważniejszych organizacji należą: Polski Komitet Pomocy Społecznej, Polski Czerwony Krzyż, Zrzeszenie Katolików „Caritas", Liga Kobiet, ZHP. Dalej wymienić by można różne związki rencistów i inwalidów oraz liczne organizacje społeczne o najrozmaitszych celach, które całkiem ubocznie lub sporadycznie przychodzą z pomocą potrzebującym.

Związki zawodowe prowadzą własną akcję socjalną, która w poszczególnych zakładach pracy obejmuje aktualnych jego pracowników oraz rencistów danego zakładu. Ostatnio rozwijają się zwłaszcza różne formy pracy wśród rencistów, które nie ograniczają się do pomocy materialnej, ale również, a może nawet przede wszystkim, mają na celu ich „dowartościowanie" i zapewnienie udziału w życiu zakładu.

Istnieje pewien podział pracy pomiędzy poszczególnymi pionami i poszczególnymi organizacjami. I tak np. pomoc pieniężna, zastępująca renty tym, którzy do nich nie mają prawa, skupiona jest w Wydziałach Zdrowia i Opieki Społecznej Rad Narodowych, pomoc natomiast żywnościowa i odzieżowa rozdzielana jest przede wszyst-

kim przez Polski Komitet Pomocy Społecznej. Zakłady zamknięte mieszczą się przede wszystkim w pionie państwowym, jedynie niektóre, raczej specjalistyczne, prowadzone są przez „Caritas" lub przez zakony. Polski Czerwony Krzyż niesie chorym pomoc pielęgniarską, harcerze natomiast specjalizują się w tzw. drobnych formach pomocy (np. dostarczanie węgla z piwnicy chorym czy niedołężnym, załatwianie drobnych zakupów itd.).

Na szczególną uwagę zasługują niektóre rodzaje pracy jak np. opieka domowa nad chorymi, kluby starych ludzi, pomoc alimentacyjna i postpenitencjarna. Opieka domowa i kluby są szczególnie ważne wobec niewystarczającej ilości zakładów zamkniętych przeznaczonych dla ludzi starych lub chorych (przeszło 4 tysiące podań nie może być pozytywnie załatwionych jedynie z braku miejsc — z czego można wnosić, że rzeczywiste potrzeby są jeszcze znacznie większe). Pomoc alimentacyjna, zajmująca się opuszczonymi przez mężów matkami, które nie mają czasu lub energii na dochodzenie swoich praw drogą sądową, ani pieniędzy, które by im pozwoliły czekać na egzekucje wyroku, jest swoistym znakiem czasu. W takich wypadkach PKPS zastępuje opuszczoną żonę w załatwianiu formalności i płaci na bieżąco przypadające jej alimenty. Uważa się przy tym sytuację za dobrą, jeśli połowę wyłożonych w ten sposób kwot uda się w ciągu roku ściągnąć z uchylających się od płacenia mężów.

Nie ma statystyk, które by obrazowały całokształt wydatków na pomoc społeczną we wszystkich pionach, oraz sposoby pokrywania tych wydatków. Niewątpliwie jednak zainteresowanie społeczeństwa tymi sprawami jest nieduże a zatem i świadczenia niewysokie. Tytułem przykładu można przytoczyć kilka cyfr obrazujących finanse Rady Miejskiej PKPS w Krakowie, która cieszy się opinią jednej z najlepiej pracujących w kraju. Otóż w roku 1964 składki osób fizycznych dały ok. 106 tys. zł (ok. 5 tys. członków), instytucje wpłaciły ok. 70 tys., zbiórka uliczna przyniosła ok. 104 tys., dary w naturze ok. 263 tys. Dotacja uzupełniająca z Rady Naczelnej PKPS wyniosła 800 tys. zł, zaś wartość przekazanych przez nią paczek pochodzących z darów organizacji polonijnych — ok. 1800 tys.

Na osobnym miejscu trzeba wymienić spółdzielczość inwalidzką. Są to przedsiębiorstwa usługowe i produkcyjne, zatrudniające różnego rodzaju inwalidów i korzystające z tego tytułu z pewnych ulg i uprawnień (np. obniżki podatków). Pełnią one ważną rolę społeczną dając możność pracy ludziom, którzy w innych przedsiębiorstwach nie mogliby na nią liczyć. Niestety ilość ich jest stale niewystarczająca, a przede wszystkim najczęściej są niedoinwestowane i cierpią na brak odpowiednich lokali.

Na końcu omówić należy pracę charytatywną prowadzoną w oparciu o parafie. Z konieczności musimy się tu ograniczyć do kilku jedynie uwag, gdyż brak jest zupełnie danych o jej rozmiarach. Nie ma ona bowiem charakteru działalności zinstytucjonalizowanej, mieści się na pograniczu instytucji i całkiem prywatnej pomocy świadczonej przez indywidualne osoby. Parafia jest dla niej ośrodkiem w sensie raczej socjologicznym a nie prawnym. Warto jednak zauważyć, że tego rodzaju typ pracy nawpółzorganizowanej, nie obciążonej biurokracją i nie angażującej formalnie ma przed sobą przyszłość z racji, o których mówiliśmy w pierwszej części tego artykułu.

PARADOKS INSTYTUCJI

Organizacje zajmujące się sprawami pomocy społecznej rozwijają się, zwłaszcza w ostatnich latach, a także szybko powiększa się ilość opiekunów społecznych. Ale trudności w znalezieniu ludzi do pracy są stale duże, obojętność czy niechęć do angażowania się ogromna. Jednocześnie jednak w pewnych sytuacjach ujawniają się wielkie pokłady wrażliwości i współczucia. Raz zdarzyło się, że pewien inwalida, znajdujący się od lat w bardzo ciężkiej sytuacji, zrozpaczony i bezradny, napisał list do miejscowej gazety z prośbą o pomoc. Gazeta list opublikowała i natychmiast ktoś zatelefonował deklarując gotowość opieki nad autorem listu i prosząc o jego adres. Okazało się, że chodzi o jego sąsiada przez ścianę.

Wydarzenie to ma charakter symbolu. Więź sąsiedzka zanika, zatraca się zdolność do spontanicznych odruchów pomocy. Obustronne skrępowanie i drażliwość, nieumiejętność udzielania pomocy i przyjmowania jej stwarzają mur między ludźmi spotykającymi się codziennie i uważającymi zachowanie dystansu za prawo i niemal za obowiązek. W nowoczesnych blokach zanikają nawet plotki. Dla nawiązania kontaktu potrzebne jest pośrednictwo instytucji. Oto paradoks: uciekamy od instytucji i nie możemy się bez nich obejść w najprostszych sprawach. Organizacje zajmujące się pracą charytatywną często robią wiele rzeczy, do których żadna organizacja nie jest potrzebna. Do tego, żeby jeden sąsiad pomógł drugiemu, nie jest potrzebny ani zarząd, ani księgowość, ani Komisja Rewizyjna. A jednak bez pośrednictwa tych rzeczy nie pomoże...

Dalszy rozwój organizacji społeczno-charytatywnych jest niewątpliwie bardzo potrzebny i należy dołożyć wszelkich starań, aby zwiększyły się ich środki i zasięg oddziaływania. Ale problem nie zostanie rozwiązany bez rozwoju czy odbudowy wspólnoty

sąsiedzkiej i wspólnoty zakładowej. Są to sprawy trudne i skomplikowane, rozważanie ich wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Są to jedne z podstawowych zagadnień współczesnej cywilizacji.

CHRZEŚCIJANIE A PRACA CHARYTATYWNA

Miłość bliźniego jest tak podstawowym nakazem Chrystusa a praca charytatywna tak silnie związana z tradycją Kościoła, że wprost nie można sobie chrześcijaństwa bez niej wyobrazić. Niemniej sprawa nie jest tak prosta jakby się na pierwszy rzut oka wydawało. Nie tylko dlatego, że kochać bliźniego jak siebie samego to bardzo trudne zadanie i niewielu to potrafi naprawdę. Trzeba wziąć jeszcze pod uwagę wielkie zmiany, jakie w czasach nowożytnych zaszły w położeniu Kościoła i jakie nadal zachodzą. Chodzi mianowicie o powstawanie państw religijnie neutralnych i społeczeństw światopoglądowo pluralistycznych. W połączeniu z rozmaitymi prądami antyreligijnymi i walkami politycznymi prowadziło to nierzadko do utraty przez Kościół jego instytucji charytatywnych. Czasami zachodziło to w sposób niejako naturalny, organizacje czy dzieła stworzone przez chrześcijan z biegiem czasu stawały się własnością całego społeczeństwa i traciły swój wyznaniowy charakter. Ale niekiedy miało to charakter bolesnych likwidacji, odczuwanych jako krzywdzące i szkodliwe, bo zmniejszające w społeczeństwie potencjał aktywności i dobrej woli. Takie sytuacje są chwilami próby. Poczucie krzywdy rodzi zniechęcenie i reakcję zrzeczenia się współodpowiedzialności, czyli w konsekwencji rezygnację z pracy na rzecz potrzebujących. Tymczasem obrona słusznych uprawnień to jedna sprawa, a praca dla ubogich — druga. I trzeba jasno widzieć, że ubodzy i potrzebujący mają tu pierwszeństwo. Chrześcijanie mają obowiązek określony niedawno w encyklikach społecznych Jana XXIII, współdziałania z ludźmi innych przekonań, jeśli z tego wyniknąć może jakieś dobro. Wydaje się, że ten obowiązek odnosi się w szczególnym stopniu do pracy charytatywnej, zwłaszcza, że w tej dziedzinie współdziałanie jest chyba najłatwiejsze. Na marginesie dorzucić można, że dla dzisiejszego skłóconego i poszukującego jedności świata sam fakt współpracy ludzi różnych przekonań ma swoistą wartość moralną. Każdy przejaw solidarności jest odtrutką na zakażenie nieufnością i wrogością.

Chrześcijanie mogą we wspólną pracę wnieść wartości charakterystyczne dla ich religii. Mamy tu na myśli hierarchię dóbr, w której dobra moralne stanowczo górują nad materialnymi, oraz religijny stosunek do ubogiego. To pierwsze jest ważne ze względu

na charakterystyczną dla współczesnej cywilizacji tendencję do wysuwania na pierwszy plan wartości konsumpcyjnych, co znakomicie przyczynia się do atrofii wrażliwości moralnej i zmysłu społecznego. To drugie w szczególny sposób podkreśla godność ubogiego. Nie tylko bowiem jest on godny szacunku jako osoba ludzka, ale więcej jeszcze jako ten, który reprezentuje Chrystusa. Oczywiście chrześcijanie mogą wnieść te wartości tylko w takim stopniu, w jakim są rzeczywiście chrześcijanami.

Mówiliśmy o różnych kategoriach ludzi upośledzonych, których godność jest zapoznana a przynależność do wspólnoty zakwestionowana. Perspektywa chrześcijańska obraz ten odwraca całkowicie. To ci, którzy upośledzonych dziś mijają obojętnie, będą później drżeli w obawie przed wykluczeniem z *ich* społeczności. Najprościej wyraża to modlitewne wezwanie z anonimowej pastorałki krakowskiej z XV czy XVI wieku:

„Ale gdy zbawiać będziesz ludzką biedotę
Daj mi wejść w ich wspólnotę."

Stefan Wilkanowicz

LISTY DO MAŁYCH SIÓSTR

Mała Siostro.

Aby być Zbawicielem razem z Jezusem i „całym życiem krzyczeć Jego Ewangelię" musisz być gotowa opuścić rodzinę, środowisko, ojczyznę, rasę, język, obyczaj, sposób myślenia, wszystko co kochasz i do czego jesteś przywiązana wszystkimi strunami swej istoty, i stać się kimś z rodziny, środowiska, ojczyzny, rasy tych, których chciałabyś zbawić, przyswoić sobie ich mowę, obyczaj, a nawet mentalność, choćby one były jak najbardziej odmienne od twoich i z nimi sprzeczne.

Będziesz musiała stać się naprawdę jedną z nich, nie tylko w sercu, ale nawet w codziennych, najbardziej dotkliwych przejawach życia.

Nie zawsze będziesz rozumiana. Twoje środowisko, twoja rasa, twój naród będą ci zarzucać, że opuściłaś je lub zdradziłaś, a ci, których wybierasz tak szczerze i z taką miłością, nie łatwo uwierzą w taką szczerość i w taką miłość.

Przygotowując się do swego posłannictwa musisz przez długie lata studiować język, zwyczaje, a zwłaszcza religię i głąb myśli narodu, do którego Bóg cię przeznacza. Żaden lud, żadna istota ludzka, żadna rasa nie powinny być wyłączone z twojej miłości, zarówno ci z najodleglejszych lądów, jak i ci z najbardziej wrogich i zamkniętych środowisk.

Nie cofaj się przed obawą niepowodzenia, przed żadnym niebezpieczeństwem.

„Należy bez wahania prosić o te placówki, w których niebezpieczeństwo, poświęcenie, ofiara są największe. Pozostawmy honor temu, co go zechce, o niebezpieczeństwo, o trudy ubiegajmy się zawsze sami" (Charles de Foucauld w dzień śmierci, 1 grudnia 1916).

Szczególniej musisz być gotowa na wybór tych placówek czy środowisk — najbiedniejszych i najbardziej opuszczonych, „do których nikt by nie poszedł", do ludów koczowniczych lub do innych mniejszości nieznanych lub pogardzanych. Musisz wyszukać na mapie świata, czy w jakimś najbardziej oddalonym za-

---

Wybór z listów Przełożonej Małych Sióstr zamieszczonych w Biuletynie Zgromadzenia.

kątku nie znajduje się garść istot ludzkich, które nie interesują nikogo.

Dobry pasterz opuścił swoich 99 owiec i poszedł za jedną jedyną, zbłąkaną.

Nie słuchaj zatem tych, którzy mówią, że szkoda czasu na wędrowanie po świecie, na szukanie tej jednej owcy, ponieważ wielkie zbiorowiska ludzkie wzywają gdzieindziej.

...Czy naprawdę masz świadomość, jakie to może pociągnąć za sobą cierpienia: fizyczne, płynące ze zmian klimatu, pożywienia, zwyczajów; moralne — wynikające z wyrzeczenia się wszystkiego co kochasz, duchowe — ponieważ zapewne nie zobaczysz sama owoców swego trudu. Będziesz najczęściej siać i nie zbierać. Tak samo jak Brat Karol, nie doczekasz się może nigdy, aby choć jedna dusza przez ciebie doszła do Chrystusa.

Musisz umieć znosić obelgi i złe traktowanie, nie lękać się trudności, nie zniechęcać się, gdy nadchodzą rozczarowania i cierpienia nieuniknione w życiu apostoła. „Nie ma większej miłości, jak dać życie za tych, których się miłuje".

*

Mała Siostro.

Masz Wzór jedyny: jest Nim Pan Jezus. Nie szukaj innego. Tak jak Pan Jezus w swoim życiu ludzkim, stań się i ty wszystkim dla wszystkich: arabką z arabkami, koczownikiem z koczownikami, robotnicą z robotnikami, a zwłaszcza i przede wszystkim człowiekiem wśród ludzi. Nie uważaj za swój obowiązek odgradzać się od świata świeckich i od jego niebezpieczeństw dla zachowania godności zakonnej i wewnętrznego życia z Bogiem. Nie stawaj na uboczu od mas ludzkich.

Tak jak Pan Jezus, bądź częścią tej masy ludzkiej. Przenikaj głęboko w swoje środowisko i uświęcaj je przez zgodność swojego życia z życiem Jezusa, przez przyjaźń, przez miłość, przez całkowite oddanie się służbie dla wszystkich, przez życie tak złączone z innymi, żeby aż stanowiło z nimi jedno, jak zaczyn, który zatraca się w cieście i w ten sposób powoduje jego wzrost.

Ośmielam się powiedzieć ci i to jeszcze:

Nim zostaniesz zakonnicą, bądź człowiekiem i chrześcijanką w całym znaczeniu, w całej sile i piękności tych słów. Bądź ludzką, aby lepiej chwalić Ojca w jego stworzeniu i aby dać świadectwo świętemu Człowieczeństwu Twego umiłowanego Brata i Pana, Jezusa. Im doskonalej i pełniej jesteś człowiekiem, tym doskonalszą

i pełniejszą będziesz zakonnicą, gdyż na tej prawidłowej równowadze opiera się i z niej rozkwita doskonałość zakonna.

Mówię to dlatego z taką pewnością pomimo śmiałości tej nowej koncepcji życia zakonnego, gdyż jest ona zgodna z Ewangelią i z najczystszą tradycją wielkich świętych w Kościele, według słów św. Pawła w *Liście do Koryntian:*

„Będąc bowiem wolnym od wszystkiego, stałem się niewolnikiem wszystkich, abym ich więcej pozyskał. I stałem się żydem dla żydów, abym żydów pozyskał. Dla tych, którzy są pod Zakonem, jakbym i ja był pod Zakonem (chociaż pod Zakonem nie byłem), abym tych, którzy są pod Zakonem pozyskał. Dla tych, którzy byli bez Zakonu stałem się, jakbym był bez Zakonu (chociaż bez Zakonu Bożego nie byłem, alem był pod Zakonem Chrystusowym), abym pozyskał tych, którzy byli bez Zakonu. Dla słabych stałem się słabym, abym słabych pozyskał. Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich zbawić. A wszystko czynię dla ewangelii, abym się stał jej uczestnikiem". (1 Kor 9 19—23).

A powtarzam to z taką usilnością właśnie dlatego, że mam przed oczyma Wzór Jedyny, Jezusa, Boga, który stał się człowiekiem i który żyjąc wśród ludzi był po prostu jednym z nich, z miłością dzielił ich ludzką dolę i cieszył się życiem wśród dzieci człowieczych — Jezusa, który nie zawahał się ukryć swoją godność Bożą pod godnością człowieczą i uświetnił człowieczeństwo nasze przyoblekając się w nie.

Mimo to, jakaż otchłań pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ale jeżeli Bóg się wcielił pomimo tej otchłani, to czyż nie dlatego to uczynił, aby właśnie służyć za Wzór? Czy możemy powiedzieć, że postępujemy lepiej, gdy postępujemy inaczej niż ten Boski Wzór, Jezus? — Jezus-Robotnik, Syn Maryi i przybrany Syn cieśli Józefa, Jezus w Betleem, Jezus w Nazarecie, Jezus na drogach Palestyny, Jezus w życiu ukrytym i w życiu publicznym — Jezus w czasie Męki przyjmujący z miłości śmierć na krzyżu, ustawionym w samym środku złorzeczącego Mu tłumu.

Musisz bronić tego wspaniałego ideału, musisz przede wszystkim uczynić go zrozumiałym dla innych, gdyż może się zdarzyć, że będzie on znakiem zgorszenia.

To, że mogą istnieć różnorodne pojęcia i natchnienia w Miłości, która jest czymś Jednym, tak jak są różnorodne członki w jedności tego samego organizmu, że mogą zatem powstawać rozmaite koncepcje co do obserwancji życia zakonnego — to właśnie musisz czynić zrozumiałym dla ludzi.

Reguła Małych Sióstr od Jezusa nakazuje ci zawsze podporządkowywać przepisy życia zakonnego przepisom Ewangelii; masz

zawsze stawiać Miłość powyżej wszelkich reguł, uczynić z niej Regułę Najwyższą, gdyż ona właśnie jest największym i jedynym przykazaniem Pana Jezusa.

Milczenie i klauzura strzegące twej wewnętrznej łączności z Panem Jezusem mają na celu powiększenie Miłości, nie mają odgradzać cię od ludzi, twoich braci i Jego braci. Milczenie i klauzura — aby nigdy nie obrazić Miłości — muszą ustępować przed jeszcze większym obowiązkiem gościnności i miłości. Umiej przerwać słodycz milczenia i skupienia dla przyjęcia Pana Jezusa w osobie każdego, kto puka do drzwi Zespołu, niezależnie od tego kim jest i czy przychodzi nie w porę. Nie trzymaj się zdala od świata pod pretekstem rezerwy zakonnej. Masz naśladować Pana Jezusa, ten Przykład doskonały wszelkiego życia ludzkiego. Gdy trzeba — masz tak jak On — jeść z ludźmi, radować się z nimi. Przyjmuj z prostotą ich gościnność, żyj po bratersku wśród nich życiem chrześcijańskim i zakonnym, aby im objawić piękno i wielkość tego życia.

Spotkasz się może wtedy z tym samym zarzutem co Chrystus, że jesz z celnikami i grzesznikami, że wchodzisz w tłum, że pozwalasz zbliżać się do siebie publicznym grzesznicom, potrącać się dzieciom. Spotkasz się z zarzutem, że nie zachowujesz godności zakonnej, ale mniejsza o to.

„Uczeń nie jest nad Mistrza; lecz każdy będzie doskonały jeśli będzie jako mistrz jego". (Łk 6 40).

„Dałem wam bowiem przykład — abyście wy także czynili tak jak ja wam uczyniłem". (J 12—15).

Pielęgnuj w sobie nie tylko cnoty zakonne; mogą one być czymś anormalnym i przeciwnym naturze, jeżeli nie zostaną zaszczepione na cnotach ludzkich, które musisz rozwijać w sobie w całej doskonałości dla honoru i dla chwały Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem.

Usiłuj rozwijać w sobie zalety ludzkie: śmiałość, dzielność, męstwo — a niszczyć ludzkie wady: małoduszność i nieśmiałość. Usiłuj również zwalczać w sobie z energią wady kobiece z całą ich małostkowością, ale chroń się od niebezpieczeństwa utraty kobiecych zalet: delikatności i ofiarności w całkowitym zapomnieniu o sobie. W swojej formacji zakonnej bierz pod uwagę przede wszystkim rozsądek, prawy osąd i roztropność sprawiedliwości ludzkiej, której wymagania winny mieć pierwszeństwo przed złudzeniami miłości. Taka formacja da ci świadomość wymagań zawartych w innych pojęciach prawa naturalnego, jakimi są: poczucie odpowiedzialności, obowiązki stanu, sumienie zawodowe.

Źle byś zrozumiała pragnienie ukrycia, poniżenia, wzgardy, gdyby ci ono miało przeszkadzać sławić Pana Jezusa swoją wielkodusznością, nie gorsz się byle czym. Przede wszystkim miej w nienawiści formalistykę i faryzeizm pod wszelkimi postaciami i ciasnotę umysłu, które unicestwiają prawdziwą miłość.

Nie staraj się odsuwać ze swej drogi wszystkich trudności, pokus i niebezpieczeństw. Są one częścią twojego pionierskiego powołania. Strzeż się subtelnego niebezpieczeństwa zbyt biernej rezygnacji, złudnego, gdyż zbyt łatwego zdawania się na Opatrzność, co może być jakby zrzeczeniem się ludzkiej woli. Przeciwnie, staraj się wzmacniać do maksimum swoją wolę dla wypróbowania dokąd sięga jej siła i potęga, wtedy gdy jest całkowicie zgodna z Wolą Bożą, zatem może liczyć na Wszechmoc Jezusa, Mistrza Niemożliwości. Wierz, wierz z całą zuchwałością wiary zdolnej góry poruszyć, że z Nim zdołasz przezwyciężyć najbardziej nieprzezwyciężone trudności, w ten sposób słowa niemożliwość, niepokój, trwoga, niebezpieczeństwo stracą wszelki sens w twoich oczach.

„Jedną z rzeczy, którą jesteśmy bezwarunkowo winni naszemu Panu, to nie bać się nigdy niczego".[1] Powtarzaj sobie nieustannie — wobec mędrców i roztropnych — że to co jest szaleństwem w oczach ludzi, bardzo często jest Mądrością Bożą. Ćwicz się również w cierpliwości i wytrwałości powtarzając w chwilach zniechęcenia i zmęczenia:

„Gdy wyruszamy mówiąc, że mamy jakąś rzecz do zrobienia, nie wracajmy, póki jej nie zrobimy"[2].

Było postulatem skromności, aby zakonnice żyły ze spuszczonymi oczyma — dla niektórych jest to z pewnością metoda formacji. Ale od ciebie wymaga się, abyś miała oczy szeroko otwarte, abyś jak najlepiej mogła widzieć wszelką nędzę wkoło siebie, a także całe piękno życia ludzkiego i całego wszechświata. Wyrzuć precz wyniosłość i „trzymanie dystansu" zarówno jak wszelkie drażliwości i obrazy. Usiłuj być zawsze uśmiechnięta i uprzejma, pełna humoru i werwy. Niech twoja radość — uzewnętrzniając się — daje świadectwo temu, który jest Twórcą wszelkiej radości.

Nikt ci nie każe — w imię miłości Chrystusa — wyrzec się miłości do rodziny, ani zrywać węzłów przyjaźni. Przeciwnie, powiemy ci, że czwarte przykazanie jest zarówno przykazaniem prawa naturalnego, jak i prawa Bożego, żadna tedy reguła zakonna nie może go zastąpić ani obalić, że więc twoi rodzice zawsze pozostaną — po Panu Jezusie — najczulszym przedmiotem twego przywiązania.

---

1 Charles de Foucauld, *Ecrits spirituels*, s. 37.

2 *Ibidem*, s. 37.

Dowiesz się również, że przyjaźń ludzka, gdy jest prawa i czysta, jest zbyt piękna, aby ją niszczyć lub pomniejszać, a nawet, że powinnaś — przeobrażając ją i oczyszczając — powiększać ją jeszcze w miłości Chrystusa, który jest wcieleniem ideału przyjaźni. Usłyszysz w jego imieniu o wielkim pragnieniu przyjaźni, jakie powinno nas przepajać w stosunku do wszystkich istot ludzkich, do których pragniemy iść z całą prostotą, ponieważ je kochamy i chiałybyśmy im to okazać bezinteresownie, to znaczy nie licząc na żadną wdzięczność, żaden rezultat, nawet na rezultat apostolstwa.

Nie żądamy, abyś pod pretekstem pokory unicestwiała swój sąd, zagłuszała osobowość; nie zapieraj się swoich zdolności, nie ukrywaj talentów. Pokora to prawda, talent zaś jest darem Boga, Bóg ci go dał, aby przyniósł owoce. Nie jest twoim. Jakżeż się nim chlubić? Więc nie znieważaj Boga pogardzając jednym z jego darów, zakopując jeden z jego talentów, ale użytkuj go jak najlepiej dla miłości i dla chwały Pana Jezusa, który ci go tylko powierzył. Ćwicz swój sąd i poddawaj go całkowicie, ale rozumnie, posłuszeństwu zakonnemu. Rozwijaj jak najbardziej swoją osobowość, ale wyłącznie w celu oddania jej na służbę Chrystusowi. Nie wszystkie siostry otrzymały te same światła, te same łaski, to samo powołanie. Nie usiłuj wtłaczać się w cudzą formę, ale próbuj odkryć swoje osobiste powołanie i pomóc mu rozkwitnąć w ramach ogólnego powołania Małych Sióstr od Jezusa.

Będziesz często słyszała, że twoje powołanie zakonne, twoje śluby, nie czynią z ciebie jakiejś istoty wyjątkowej, oddzielonej, wręcz przeciwnie, one cię oddają wszystkim członkom Ciała Chrystusowego, wszystkim ludziom, twoim braciom i jego braciom, zatem życie zakonne nie może być nigdy, pod żadnym pretekstem, przeszkodą do braterskiej miłości.

Ślub posłuszeństwa nie zmniejszy twojej odpowiedzialności, nie pozbawi cię koniecznej inicjatywy, bardziej nieraz zasługującej, niż bezpieczna bierność posłuszeństwa. Ale posłuszeństwo wyzwoli cię z pęt własnej woli i samolubstwa; przez nie staniesz się całkowicie „rozporządzalna" w służbie Miłości.

Ślub czystości nie zamknie cię samolubnie w sobie w ciasnym poszukiwaniu osobistej doskonałości. Ślub czystości nie wymaga zacieśnienia ani okaleczenia serca, przeciwnie, on ci pomoże szerzej otworzyć swoje serce, by ludzi, swoich braci, miłować miłością niezmierną, która będzie wzrastać na miarę twej miłości do Umiłowanego Twego Brata i Pana, Jezusa.

Ślub ubóstwa nie może nigdy zacieśniać miłości, którą masz żywić do wszystkich istot ludzkich; ślub ubóstwa ma pociągnąć

za sobą niedostatek tylko dla ciebie, a wyzwalając cię od zaprzątania umysłu własnymi sprawami, pozwoli ci pomagać tym wszystkim, których Pan Jezus postawił na twojej drodze.

Jeżeli chcesz jak najbardziej oddać swoje życie, to postępuj tak, jak postępował nasz Wzór Jedyny, Jezus w Ewangelii, Jezus, który nie chciał być niczym innym tylko ubogim robotnikiem, zagubionym wśród innych ludzi, jako zaczyn Boży w ludzkim cieście.

Zatem, jeżeli chcesz iść tą drogą, która jest Jego Drogą, to może nie zawsze będziesz rozumiana przez ludzi i wytrwać będzie ci bardzo ciężko.

Ciężko dlatego, że droga ta jest, bardziej niż inne, pełna przeszkód i niebezpieczeństw. Nie obieraj jej, jeżeli cię przeraża lub dziwi, bo jest to znak, że chyba jesteś stworzona do innego rodzaju życia, bardziej ujętego w ramy, bardziej regularnego i chronionego od pokus. Ta droga jest trudna i niebezpieczna, ponieważ na każdym jej zakręcie, nad każdą przepaścią nie znajdziesz poręczy, balustrady, która by ci zapewniła bezpieczeństwo. Zastąpi je mocna formacja, rozum, rozsądek, wola i serce. A przede wszystkim niezmierzona miłość.

Twoim zabezpieczeniem, twoim hamulcem, niech będzie wspaniały ideał Brata Karola od Jezusa i to wszystko, co on reprezentuje, a w świetle tego ideału — pragnienie ostatniego miejsca i życie kontemplacyjne, a przede wszystkim — powołanie do Miłości.

Wytrwasz więc — z oczyma utkwionymi w swój Wzór Jedyny, w Jezusa — doskonały wzór tego co ludzkie i tego co boskie.

Swoje kontemplacyjne powołanie masz nieść w masy ludzkie.

Czy dobrze to rozumiesz, że pomimo życia apostolskiego twoja dusza winna być kontemplacyjna w swej istocie i że twoje życie kontemplacyjne winno być tym bardziej intensywne i promieniujące, im bardziej ma się przelewać w czyn i tym bardziej płodne, iż z własnego wyboru chcesz być wśród rzesz ludzkich jak zaczyn w cieście?

Zaczyn musi być bardzo dobrze wyrobiony, jeżeli nie ma stracić swej mocy w zetknięciu z ciastem i jeżeli ma je dźwignąć. Musisz więc napełnić się Chrystusem aż po brzegi, by móc bez nieroztropności — zmieszać się najwewnętrzniej z masą ludzką, zwłaszcza zaś, by móc ją przemienić. To Chrystus, promieniując poprzez ciebie, będzie owym boskim fermentem.

Zespoły Bratnie — jeżeli mają bez obawy, zwłaszcza zaś z pożytkiem — być otwarte i gościnne, muszą być promieniującymi ogniskami modlitwy, pokoju i radości. Masz w nich żyć w obec-

ności Jezusa, jak w świętym domu w Nazarecie, w skupieniu miłości, z sercem i duchem tak pełnymi Jezusa, aby to On promieniował i uzewnętrzniał się poprzez ciebie.

Starając się podporządkowywać przepisy klauzury i milczenia większym od nich obowiązkom gościnności i miłosierdzia — nie rozpraszaj wszystkich sił swojej duszy. Aby żyć w łączności z Jezusem w skupieniu miłości, należy pośród świata wyrabiać w sobie ducha milczenia i skupienia, usiłuj więc przede wszystkim zachować milczenie wewnętrzne. Naucz się odnajdywać z radością milczenie i klauzurę, gdy tylko wola Jezusa przestanie cię wzywać do innych obowiązków.

Przejdziesz bezkarnie przez wszystkie niebepieczeństwa, które mogą grozić twojej duszy, powołanej do ścisłego kontaktu z masami, jeżeli będziesz jak najzupełniej rozwijać swoje życie wewnętrzne, swoją zażyłość z Jezusem.

Nie możesz być Małą Siostrą Ojca de Foucauld, jeśli nie masz powołania do życia kontemplacyjnego, jeśli jesteś stworzona tylko do działania, do apostolstwa aktywnego, wtedy bowiem spełniałabyś tylko część jego misji. W istocie swej powołanie Małej Siostry wypływa z jej rodowodu: Pochodzisz od Brata Karola od Jezusa, tej wielkiej duszy kontemplacyjnej.

Dusze kontemplacyjne w świecie i to jeszcze takie, które zapewniają, że kontemplacja może rozwijać się równie dobrze pośród mas i na drogach, jak w milczeniu klasztornym — oto co zbija z tropu tych, którzy by chcieli ograniczyć życie kontemplacyjne wyłącznie do ram zacisza klasztornego; może zapomnieli oni wpatrzeć się we Wzór Jedyny, w Pana Jezusa w Jego ukrytym życiu w Nazarecie, w Jezusa w czasie Jego życia publicznego, w Jezusa, który tylko 40 dni spędził na pustyni, z dala od ludzkich tłumów, a 33 lata życia przeżył po prostu wśród swoich. Był Bogiem, to prawda, ale wcielił się, aby nam wskazać drogę. Nie można pobłądzić idąc śladami Jezusa i pragnąc Go naśladować.

„Dałem wam przykład, abyście jak ja czynię, tak czynili".

Niech cię nie przerażają słowa: powołanie kontemplacyjne, kontemplacja. Niech nie wywołują w tobie wyobrażenia o czymś nadzwyczajnym, o czymś tak wzniosłym, że aż niedostępnym dla większości ludzi.

Przeciwnie, niechże te słowa — w myśl Brata Karola od Jezusa — po prostu przywiodą ci na myśl zażyłość z Panem Jezusem, najprostszą, najbardziej miłującą rozmowę duszy z Bogiem, czułość małego dziecka dla Ojca, wylewność uczuć przyjaciela do przyjaciela.

„Gdy miłujemy, chcielibyśmy bezustanku rozmawiać z tym, kogo kochamy, chcielibyśmy przyglądać mu się bezustannie. Modlitwa jest właśnie poufałą rozmową z Ukochanym. Patrzymy na Niego, mówimy Mu, że Go kochamy, cieszymy się, że jesteśmy u jego stóp...” [3]

Wtedy będziesz duszą kontemplacyjną, gdy w pracy, na drogach czy w tłumie spróbujesz po prostu wznieść oczy na Pana Jezusa i rozpoczniesz z Nim rozmowę, jak z najdroższą na świecie Istotą. Niech On będzie Królem naszych myśli, Panem wszystkich myśli, niechaj Jego myśl was nie opuszcza, a cokolwiek mówicie czy myślicie, niech będzie dla Niego, lub kierowane Jego miłością.

W ten sposób unikniesz rozproszenia wśród świata.

Ale będziesz musiała wdrożyć się w to życie kontemplacyjne. Wdroży cię życie adoracji „najpełniejszy wyraz doskonałej miłości” oraz życie modlitwy, całkowicie ześrodkowane na Panu Jezusie, obecnym i żyjącym w Eucharystii i w Ewangelii.

Komunia święta niechaj będzie dla ciebie przede wszystkim pełnym uczestniczeniem w Ofierze Zbawiciela. Z niej czerp codziennie moc i żarliwość, a cały twój dzień i zawartą w nim modlitwę, pracę i cierpienie złącz w Świętej Ofierze z odkupiającą Męką Zbawiciela.

Do Sakramentu Pokuty przystępuj tak, jakbyś szła do Chrystusa, odważnie, niszcząc swoje słabości i swoje biedy, i wiedząc — poprzez wiarę — że dzięki Krwi Jezusowej otrzymasz nie tylko odpuszczenie grzechów, ale i oczyszczającą moc Odkupienia.

Twoim skarbem jest Ewangelia. Ona jest księgą Żywota zawierającą wiedzę o Miłości. Przepajaj nią swój umysł i swoje serce, aby stać się z czasem żywym głoszeniem Ewangelii, Ewangelią w czynie.

*

Pragnęłaś dotychczas tworzyć wielkie i piękne rzeczy i spotkało Cię rozczarowanie. Zawsze, w ten czy inny sposób spotyka nas rozczarowanie, gdy chcemy sami z siebie czynić coś wielkiego i pięknego — nawet jeżeli przez gromkie głoszenie swej bezinteresowności wmawiamy w siebie jej złudzenie.

Tym większe było twoje rozczarowanie, im więcej z siebie włożyłaś w pragnienie pięknych i dobrych rzeczy — cały swój rozum — całą wolę — całą miłość — z najczystszymi intencjami w sercu i z najświętszymi ambicjami.

---

[3] *Ibidem*, s. 3.

Bez takich pozorów niepowodzenia nie mogłabyć zaliczać się naprawdę do uczniów Tego, Który umarł na Krzyżu, zdradzony, opuszczony przez tych, których z czułością nazywał Swoimi przyjaciółmi i nauczał, przygarniając ich do siebie Swoją Miłością. Nie byłabyś prawdziwą córką tego, który umarł podstępnie zamordowany, zdradzony — i on także — przez jednego z tych, których tak bardzo ukochał. Umierał sam, nie było przy nim ani przyjaciela, ani syna, który by przejął duchową spuściznę tej ostatecznej godziny...

Duszę i ciało włożyłaś w ten wielki wysiłek, szczęśliwa i dumna, ilekroć zdawało ci się, że ci się choć trochę powiodło.

Chciałaś ofiarować Panu Jezusowi rezultaty swoich przedsięwzięć przybyć do Niego uszczęśliwiona, z pełnymi rękoma. Ale zapomniałaś Mu się przyjrzeć, temu jedynemu Wzorowi. On może tylko wyciągać ręce przebite gwoździami Krzyża, albo szorstkie ręce robotnika, albo też maleńkie, jakże bezsilne rączki w Żłóbku...

Na ten Żłóbek patrzałaś z roztargnieniem, albo trochę pogardliwym spojrzeniem osoby dojrzałej, która uważa zbyt pochopnie, że Żłóbek nie jest dla niej, albo, że mógłby nim być ostatecznie, ale tylko w okresie Bożego Narodzenia.

Krzyżowi przyglądałaś się dłużej. Znalazłaś w Nim jakąś wielkość bardziej odpowiadającą twojej dorosłości, ale nawet i tu, w tym poszukiwaniu poniżenia i cierpienia, znaleźć się może jakaś pycha: tak łatwo mamy się za bohaterów, gdy tylko trochę z odwagą pocierpimy.

Patrzałaś na warsztat Cieśli i podziwiałaś piękno, które zawsze wynika z pracy, nawet jeżeli robotnik zajmuje w swym ubóstwie ostatnie miejsce; nawet i on czuje dumę z dokonania czegoś dla zdobycia kawałka chleba.

Widziałaś na drogach Chrystusa, który leczy i błogosławi i to wzbudziło w tobie chęć odtwarzania Jego czynów, a nawet rozszerzania ich na kraj świata; wysiłki apostoła są bowiem nieraz nagradzane radością, zwłaszcza, gdy w niektórych spojrzeniach dostrzega błysk zrozumienia i uznania.

A zapomniałaś spojrzeć z dostateczną miłością na całe życie Chrystusa, które zaczął w Żłóbku, swojej kołysce, w jakiej był malutkim dzieciątkiem, jak wszystkie inne dzieci; nie jako dziecko nadzwyczajne, nie jako dziecko cudowne, ale jak maleńkie dziecko, takie jakim i ty byłaś, bez wdzięku w pierwszych kilku godzinach i w pierwszych dniach życia, maleńkie dziecko, które płakało z zimna na słomie, i które z miłości przybrało stan całkowitej niemocy.

Tym On był przede wszystkim, ten nasz Bóg i chce być kontemplowany i ubóstwiany w tym właśnie stanie i to nie tylko

przez maluczkich, ale i przez dorosłych, przyjął bowiem hołd pasterzy i mędrców, a nawet sam — pod przewodem gwiazdy — prowadził ich do tego maleństwa bez wielkości i bez majestatu.

To prawda, że aby Go pojąć należy mieć oczy dziecka, serce dziecka. Ale zbyt łatwo zapominamy, że stan dziecięctwa duchowego nie jest udziałem tylko kilku dusz; dziecięctwo duchowe stało się obowiązkiem z tą chwilą, gdy nasz Pan Umiłowany wziąwszy za rękę małe dziecko postawił je pomiędzy dorosłymi, mówiąc: „Jeżeli się nie staniecie jako dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego". Nie powiedział: nie będziecie mieli wybranego miejsca, ale „nie wejdziecie" do mojego Królestwa.

To zdanie nie zostało zrozumiane. Wyjaśniano ci je dowolnie i błędnie, nie biorąc pod uwagę tego, czym jest naprawdę słabość i bezsilność małego dziecka. A wtedy Bóg, abyś je zrozumiała, dopuścił twoją niemoc. Niemoc choroby, która nie pozwalała na najmniejszy osobisty wysiłek, lub boleśniejszą jeszcze niemoc duszy, która miota się bezradnie wśród pokus, w odrazie do pracy i w cierpieniu.

Powoli, zmęczona bezużytecznym wysiłkiem, przekonałaś się nagle, że myślisz o Żłobku i o dawnych „Gwiazdkach", a wtedy i zmęczenie i cierpienia cichną na jakiś czas, tak jak uciszają się one pod jasnym spojrzeniem małego dziecka, nawet w sercach najbardziej zatwardziałych.

W tym Żłobku w Betleem jest dlatego coś tak wielkiego i pięknego, że zawiera on całego Chrystusa, Boga i człowieka jednocześnie i że w przedłużeniu tej kołyski znajduje się cały Warsztat z Nazaretu, Męka i Krzyż i cała Chwała Zmartwychwstania i Nieba.

tłum. A. N.

CZY HUMANIZM JEST RELIGIĄ?

CECHĄ charakterystyczną fazy ekumenicznej chrześcijaństwa są podejmowane niejako od początku próby lojalniejszego niż dawniej rozpatrzenia postaw ludzi, jak się dziś nieraz mówi, „bezkościelnych". Chrześcijańska prasa zachodnia coraz częściej zamieszcza głosy osób spoza orbity oficjalnych religii, w formie artykułów, dialogów czy materiałów ankietowych i jak to słusznie zauważył jeden z publicystów angielskich, dyskusja, która wokół nich powstaje, rzadko kształtuje się według wzoru: „nie masz wcale racji, bo to, i to, i to", a najczęściej przebiega mniej więcej tak: „masz rację, tu i tu myślimy bardzo podobnie, a w tym i w tym punkcie mamy istotnie duże trudności. Ty też zresztą masz swoje. Może trzeba więcej razem pytać, po prostu?"

Wypowiedziom tego właśnie typu można zarzucić niejedno: brak precyzji, fragmentaryczność, czy też to, że przytaczane argumenty są już dobrze znane („dziewiętnastowieczne" mówiło się, z pewnym lekceważeniem, póki nie stało się całkiem jasne, że pytania dziewiętnastego wieku nie były wcale błahe, i nie przestały istnieć przez to, że je w dużej mierze zignorowano). Są to jednak dokumenty, które warto chyba śledzić z uwagą, nawet gdy sama ich treść nie wydaje się rewelacyjna. Rewelacyjna bowiem jest, lub stać się może, ewolucja świadomości, o której świadczą. Pytanie „jak wierzysz" traci oto swój posmak wąsko konfesjonalny. Przestaje być kwestią uzgodnień międzykościelnych czy akademickich analiz, a pojawiać się zaczyna w szeroko dostępnej publicystyce, już nie jak „szermierka" lecz jak rozmowa o sprawie po prostu ludzkiej, wobec której stoimy zawsze, wszyscy: w imię czego żyjesz? Czemu to, co jest dla ciebie święte — jest święte? Kto wie, czy nie tą drogą, między innymi, nieporadnie nieraz, w sposób aż kłopotliwy dla „stróżów porządku teoretycznego", nie poszerza się powoli orbita braterstwa?

Zamieszczony poniżej tekst, który jest dość typową ilustracją częstych dziś spotkań z ludźmi spoza Kościołów, pochodzi z miesięcznika dominikanów angielskich „New Blackfriars", (No 1/1965).

Dr Hugo Meynell, który go opracował, wykłada filozofię religii na uniwersytecie w Leeds.

*

A. — Chciałbym najpierw zrozumieć, czemu wolisz mówić, że jesteś humanistą niż ateistą czy agnostykiem.

B. — Bo oba te terminy „ateista" i „agnostyk" sugerują, że czyjaś postawa życiowa zorientowana jest głównie na odrzucanie tradycyjnej religii, a nie na jakąś jej alternatywę pozytywną. Przyznaję jednak, że określenia „humanista" używa się nieraz w odniesieniu do ludzi, których należałoby nazwać ateistami czy agnostykami.

A. — Czy twoim zdaniem humanistę nazwać można równie dobrze religijnym jak bezreligijnym?

B. — Nie powiedziałbym o nim, *tout court*, ani jednego, ani drugiego. U człowieka, którego nazywamy religijnym, zakładamy pewne postawy i dyspozycje, do których przyznaje się również humanista. Zakładamy też jednak takie, do których humanista przyznać się już nie może. Człowiek bywa na przykład religijny w tym sensie, że przejmuje go czcią to, co jest większe i lepsze niż on sam, że odczuwa zgrozę w obliczu profanowania natury i człowieczeństwa, a nawet żywi jakiś rodzaj szacunku dla godności instytucji, powstałych w oparciu o fałszywe wierzenia, chociaż nie przyjmuje żadnego systemu dogmatycznego, mianującego się objawionym. Może też przyswoić sobie wiele cennych spostrzeżeń i poglądów dotyczących natury i sytuacji ludzkiej, od pisarzy religijnych w ogólnym sensie tego słowa. Nie będąc chrześcijaninem, nie muszę przecie negować faktu, że na przykład św. Augustyn był geniuszem w dziedzinie etyki i psychologii.

A. — Uważałbyś, przypuszczam, za niesłuszną uwagę, że tego rodzaju spostrzeżenia czy poglądy nie mogłyby się ostać, na długą metę w każdym razie, w izolacji od systemu wierzeń w którym zrodziły się w sposób naturalny?

B. — Chyba to jeden z apologetów greckich powiedział, że chrześcijanie są dziedzicami wszystkiego co najlepsze w kulturze pogańskiej. To dziedzictwo ostało się więc jednak, i nawet rozkwitło. Nie wiem więc, czemu humaniści nie mieliby dziś z kolei prawa uważać się, w tym samym sensie, za dziedziców wszystkich współczesnych religii, włącznie z chrześcijaństwem.

A. — Chrześcijanin mógłby nawet dodać, że wiara w Boga-człowieka sama jest humanizmem.

B. — Tak. Chrześcijaństwo można by określić jako historyczny etap przejściowy od teizmu do humanizmu. Nie należy jednak

wyolbrzymiać podobieństw. W istocie chrześcijaństwa leży to, że ideał dla aspiracji ludzkich, można powiedzieć „klisza" tego, ku czemu człowiek ma zdążać, jest dana raz na zawsze. Bóg, dla chrześcijanina, istnieje realnie, a nie jako idealny obraz tego, co największe i najlepsze absolutnie. Co więcej, objawił się w Jezusie Chrystusie, stawiając w ten sposób człowiekowi pewien ideał, by tak rzec *ab extra*, i zagarniając z góry jego prawo do stawiania sobie ideałów samemu.

A. — Lecz przecie jak wiesz, wielu chrześcijan przyznaje dziś człowiekowi takie prawo.

B. — Tak, lecz gdy słowa „Bóg" i „Chrystus" zaczynają być używane jako terminy określające tylko ideał ludzki, a już nie Byt obiektywnie istniejący i nie jednostkę historyczną, chrześcijaństwo staje się po prostu humanizmem, wyrażanym tylko w sposób łudząco podobny do objawionej religii. Humanista nie posiadą danego z góry ideału człowieczeństwa. Nie sądzi też w ogóle, że ideał taki istnieje realnie, a tylko umyka mu w danej chwili. Uważa, że ma go stale budować sam. Chrześcijanin natomiast nie byłby właściwie chrześcijaninem, gdyby w kształtowaniu swych ideałów nie przyznawał absolutnego prymatu temu, co jest mu już dane w Biblii i w Tradycji Kościoła. Choć jak przypuszczam może, bez popadania w zasadniczą niekonsekwencję, stawiać na drugim z kolei miejscu to, co mu mówią inne tradycje ludzkiej myśli i doświadczeń. Oficjalny bojownik sekularyzacji wydaje mi się równie aprioryczny w odrzucaniu wszelkich danych religii, jak chrześcijanin w swym podporządkowaniu prymatowi Biblii i tradycjom Kościoła. Humanista natomiast, który zwykle zna z osobistego doświadczenia przeżycie rzeczywistości noumenalnej (podawane czasem za bazę religii), kształtuje swój obraz ideału czerpiąc swobodnie i z myśli religijnej, i z myśli świeckiej, i z pewnych sugestii, które daje nauka, a opiera się w tym tylko na własnym poczuciu moralnym i estetycznym.

A. — Ponieważ jednak gusta estetyczne i postawy moralne są zmienne, wnioskować trzeba, że ideały kształtowane na ich podstawie będą również zmienne. Otóż zdaję sobie sprawę oczywiście, jak atrakcyjny na pierwszy rzut oka może być kontrast między dość monolitycznymi i ekskluzywnymi ideałami stawianymi przez wielkie religie, a charakterystyczną dla humanizmu wzajemną tolerancją rozmaitych form aspiracji ludzkich. Nie widzę jednak żadnej gwarancji, że aspiracje takie, gdyby im pozostawić całkowitą swobodę, zachowałyby istotnie zdolność harmonijnego współistnienia.

B. — Przyznaję, że w tym punkcie muszę zdać się na coś, co właściwie równa się aktowi wiary. Innym jednak nikt nie

przeszkadzał czynić takich aktów, a pochlebiam sobie, że dotyczyły one rzeczy znacznie mniej prawdopodobnych niż mój własny. Wierzę, że w świecie wolnym od lęków i niedoli politycznych, ekonomicznych i religijnych, upowszechnienie kultury naukowej i literackiej musi sprzyjać takim formom życia, które cechuje tolerancja wobec różnych form całkowicie odmiennych. Erich Fromm przeciwstawia gdzieś postawę bezwarunkowej miłości i szacunku dla każdego człowieka (która to postawa może mienić się religijną lub nie) — postawom skłonnym poświęcać ludzi idolom, przy czym częstą formą idola są dziś abstrakcje takie jak Nauka albo Postęp. Otóż jeśli tu właśnie zechcesz nakreślić granicę między religijnością a bezreligijnością, to humanizm, w moim rozumieniu, jest religią. Lecz w takim razie niektórzy chrześcijanie, ci, których Bóg jest, jak się zdaje, głównie projekcją ich lęków i zrepresjonowanych pragnień własnych lub cudzych, są czcicielami idola, bałwochwalcami. Ktoś powiedział kiedyś, że ateista to człowiek nieczuły na rzeczy święte. Humanista natomiast to ktoś, kto nie widzi żadnych dostatecznych podstaw, by wierzyć, że istnieje coś bardziej świętego niż człowiek. Człowiek zaś jest dlań święty i przez to, czym jest, i przez to, czym stać się może. Wszystko co jest świętsze niż on, jest wobec tego tylko ideałem, który sam sobie postawił, i żadnej innej egzystencji nie ma.

A. — Chrześcijanin powiedziałby tu prawdopodobnie, że postawa taka stanowi zaczątek wiary chrześcijańskiej. Że gdy odmowa poświęcania człowieka jakiejkolwiek abstrakcji (mówiąc nawiasem, także poświęcania konkretnej jednostki ludzkiej abstrakcji nazywanej „Człowiek") stanie się stanowiskiem w pełni świadomym, będzie to stanowisko *explicite* chrześcijańskie. Właśnie chrześcijaństwo bowiem żąda aż tego, by wszystkie możliwości dane ludziom przez Stwórcę osiągały maksimum rozwoju.

B. — Jeśli formuła: „ludzie mają wypełniać zadanie nałożone im przez Stwórcę" oznacza istotnie tylko to, że „mają urzeczywistniać w pełni swe możliwości", to cała sprawa stoi wręcz odwrotnie, niż mówisz: to chrześcijaństwo okazuje się „zaczątkiem" humanizmu, nie *vice versa*. Z takiego punktu widzenia, rozwój myśli religijnej można by naszkicować mniej więcej tak: Żydzi czcili Boga, który był ponad człowiekiem. Chrześcijanie czcili człowieka jako epifanię Boga. Humaniści czczą człowieka jak Boga, choć oczywiście czczą w nim nie tylko to, czym jest już teraz, ile to, czym może się jeszcze stać.

A. — Przypomina to w sposób dość niepokojący poświęcanie ludzi dzisiejszych dla jakichś ludzi jutra, a to czyniłoby twój humanizm idolatrią, o której tylko co wspominałeś.

B. — Myślę, że jest istotnie takie niebezpieczeństwo. Jeśli nasz

kult humanistyczny nie ma zdegenerować się ani w idolatrię, ani w syte własnej chwały zarozumialstwo, trzeba mieć nieustannie na uwadze i szczęście dzisiejszych ludzi i rozwój człowieka jutra.

A. — Lecz te dwa ideały muszą wchodzić nieraz w konflikt.

B. — Niewątpliwie. Humanizm jednak chce patrzeć uczciwie w oczy faktowi, który zamazywały tradycyjne religie, że mianowicie moralność i interes własny nie są zbieżne ani na tym świecie, ani na żadnym „tamtym". Wracając do mego porównania humanizmu z tradycyjnymi religiami, można powiedzieć, że teizm transcendentny jest religią heteronomiczną, czyli taką, w której człowiek czci coś całkowicie odrębnego od niego samego. Humanizm natomiast, czyli kult ideałów, które człowiek buduje sobie sam, jest religią prawdziwie autonomiczną. Chrześcijaństwo, kult Boga, Który stał się człowiekiem, ma znaczenie olbrzymie, choć — *sub specie aeternitatis* — przejściowe, jako droga od pierwszej religii do drugiej.

Karl Barth karcił ostro liberalną teologię protestancką dziewiętnastego wieku za zminimalizowanie transcendencji do tego stopnia, że to, co mówiono o Bogu, zbliżało się coraz bardziej i bardziej do tego, co mówiono o człowieku. Jeden z angielskich teologów, w początkach naszego stulecia, napisał nawet wprost że boskość to człowieczeństwo u szczytu mocy. Jeśli znaczy to, że człowiek doskonały jest właściwym przedmiotem kultu religijnego, to stoimy po prostu wobec humanizmu przebranego w tradycyjną terminologię chrześcijańską. Barth, jako transcendentalista *par excellence*, ubolewa oczywiście nad taką ewolucją. Co do mnie to zgadzam się z nim, że ewolucja nastąpiła, lecz jako humanista to pochwalam ją, a ubolewam nad kontr-rewolucją Bartha. (...) Żarliwe oddanie, którym darzono najpierw pogańskich bogów, potem zaś Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, powinno być moim zdaniem wekslowane w kierunku ideału, którym jest sprawa szczęścia i lepszej doli ludzkości.

A. — Niestety jednak, jeśli Bóg istnieje i dał rzeczywiście człowiekowi ideał w Jezusie Chrystusie, to najlepszą drogą do ludzkiej szczęśliwości powinna być wierność temu ideałowi. Nie tylko więc obrażamy Boga, lecz marnujemy po prostu czas, próbując zbudować sobie ideał inny.

B. — Racja, jeśli obie twoje przesłanki są słuszne. Czy jednak Bóg istnieje i czy dał nam naprawdę ideał człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie? Argumenty metafizyczne używane do udawadniania pierwszej tezy wydają się bardzo niewystarczające, w każdym razie teologowie, o ile wiem, przestają na ogół ich używać. Jeśli zaś idzie o problem zła, który jest szczególnie poważną trudnością, to po okresie bardzo licznych i bardzo niezadowalających

rozwiązań, proponowanych przez filozofów i teologów, weszliśmy jak się zdaje w fazę, w której nie ma nawet nowych prób w tym kierunku. Terminem „Bóg" określa się zarówno pierwiastek twórczy w przyrodzie, jak byt stanowiący sumę wszelkich doskonałości — najwyższe Dobro, wszechmoc, wszechwiedza... Humanista potwierdzić musi stary zarzut Marcjonitów [1], że te dwa byty nie mogą przecie być jednym i tym samym. Byt będący najwyższą dobrocią, mądrością i potęgą nie może być Przyczyną przyrody, którą znamy. Dowody historyczne na tezę drugą (że Bóg, jeśli przyjmiemy, że istnieje, objawił ideał, do którego ludzie mają dążyć) wydają mi się bardzo niewystarczające. I w tym wypadku zresztą teologowie współcześni zdają się to przyznawać, twierdząc jednak, że wiara, z samej swej natury, wymaga aktu zaufania, bez odwoływania się do rozumu. Ten argument uważam za desperacki. Nie spotykało się go prawie, póki argumenty racjonalne nie zostały z całkiem innych przyczyn zdyskredytowane. Mówi się wreszcie o dowodzie z przeżycia religijnego. Osobiście znam i cenię niezwykle głęboko przeżycia, o których sądzę, że są religijne, i których było mi dane doświadczać w obliczu piękna natury lub moralnej czy intelektualnej wielkości ludzkiej. Nie wydaje mi się jednak, by dowodziły one, że istnieje jakiś Bóg transcendentny wobec człowieka i przyrody, lub by stanowiły bodaj bazę dla takiego dowodu.

A. — Zgadzam się, że zło jest problemem niezmiernie poważnym. Myślę, że teolog (który by bardzo się spieszył) mógłby rzucić taki mniej więcej skrót rozwiązania: lepiej było, by zaistniały byty rozumne, ludzkie czy też anielskie, które miały być dobrowolnie posłuszne Bogu, niż żeby nie zaistniały w ogóle. Dobrowolne posłuszeństwo jednak zakłada, w sposób konieczny, możliwość nieposłuszeństwa. Co do argumentów metafizycznych, to, moim zdaniem, traktujesz je zbyt lekceważąco.

B. — Cóż, gdybyśmy chcieli rozpatrzeć je szczegółowo, zabrałoby to całą noc. Można jednak zreasumować obiekcje Kanta i wielu innych w taki mniej więcej sposób: rozumowanie nasze jest przystosowane do posługiwania się nim w sferze zjawisk wewnątrz świata. Ilekroć jednak próbujemy wyjść poza jej granice (wyprowadzając na przykład z tego, że zdarzenia składające się na świat zawsze mają przyczyny, teorię o transcendentnej Przyczynie świata jako całości), rozumowanie nasze przekracza właściwe sobie kompetencje.

A. — Nie widzę żadnej racji, by przyjąć twą przesłankę, i chrześcijanin nie przyjąłby jej z pewnością. Skąd masz prawo orzekania

---

[1] Sekta gnostycka z II wieku. Przyp. tłum.

o tym, do czego jest a do czego nie jest przystosowany rozum ludzki?

B. — Przepraszam. Należało sformułować to ostrożniej. Pozwól, że przedstawię swój spór z teizmem od odwrotnej że tak powiem strony. Myślę, że wiemy już dziś sporo o tym, jaki stan rzeczy sprzyja najbardziej ludzkiemu szczęściu, i o tym, jak ten stan rzeczy osiągać. Możemy przeto kształtować według tego własną moralność. Przepisy moralne, dane rzekomo przez Boga, mogą pod wieloma ważnymi względami zgadzać się z tą moralnością, w niektórych punktach jednak wejdą z nią całkiem zdecydowanie w konflikt. Wielu ludzi uważa na przykład chrześcijańskie przepisy odnośnie zachowań seksualnych za balast nieomal nie do zniesienia i nie dotyczy to wcale tylko interpretacji wyjątkowo sztywnych, lecz wszelkich w ogóle ujęć tego przedmiotu, które nazwać można chrześcijańskimi. Wydaje mi się rzeczą całkiem pewną, że są ludzie, którzy po prostu nie mogą być szczęśliwi bez swobody seksualnej, niemożliwej do zaaprobowania przez nikogo, kto chce pozostać chrześcijaninem. Nie ma potrzeby mnożyć przykładów. Powtarzam: wiemy dziś na ogół, w jaki sposób możemy być szczęśliwi. Prawo, o którym twierdzi się, że jest objawione przez Boga, stwarza liczne frustracje. Nim więc wyrzekniemy się rzeczy stwierdzalnych i osiągalnych, chcemy naturalnie mieć pewność, że ten Bóg istnieje, że naprawdę objawił jakieś prawo, i że jest nim właśnie to, które nam się głosi. Obowiązek przedstawienia dowodów ciąży, w każdym razie, na tych, którzy wysuwają wszystkie te twierdzenia, a nie na tych, co im przeczą. Na razie, póki dowodów takich brak i nie ma nawet jakiejś równowagi prawdopodobieństw, wolę próbować zwiększać szanse ludzkiego szczęścia środkami, które, jak mam podstawy sądzić, mogą zwiększać je rzeczywiście.

A. — Jak widzę, nie jesteś zachwycony wysiłkami, które czynią niektórzy chrześcijanie, by „uwspółcześnić" się w dziedzinie seksualnej i ogólnej moralności?

B. — Zastanawiam się nieraz, o co im naprawdę chodzi. Czy chcą odgadnąć wolę transcendentnego Boga? Czy też — wychodząc od natury ludzkiej i badając, jaką istotą jest człowiek, próbują raczej dojść, co jest dobre — dla niego? A może pytanie o „wolę Boga" jest dla nich po prostu dość sentencjonalną formą pytania o człowieka? Cała ich metoda nie wydaje mi się zgodna z pierwszą z tych alternatyw. Druga natomiast — szukanie dobra człowieka — jest drogą humanisty, i to także wtedy, gdy ktoś woli tuszować to, używając tradycyjnego języka religijnego.

A. — Nie wydaje mi się, byś był sprawiedliwy, stawiając taki dylemat. Teolog może przecież uważać, jak św. Tomasz z Akwinu, że człowiek, istota w naturze, może dochodzić do słusznych poglą-

dów moralnych poza objawieniem specjalnym, choć tylko dzięki specjalnemu objawieniu osiąga wiedzę o swym przeznaczeniu nadprzyrodzonym i o moralnych konsekwencjach, które zeń płyną. W takiej perspektywie wydaje się jasne, że rozum i objawienie powinny współpracować z sobą wskazując, co jest dla człowieka rzeczą słuszną. Mówiąc inaczej, Bóg objawia człowiekowi, jak ma żyć zarówno bezpośrednio, przez objawienie, jak też pośrednio, przez sam fakt, że uczynił go takim a nie innym stworzeniem, dla którego właściwe jest takie, a nie inne postępowanie.

B. — Zgadzam się, że przy hipotezie istnienia transcendentnego Boga i Jego woli by człowiek postępował w pewien określony sposób, tomizmowi udaje się zachować pewne oznaki humanizmu, bez popadania w rzucające się w oczy sprzeczności. To co powiedziałem jednak jest, jak sądzę, uzasadnione w stosunku do dużej części chrześcijańskiej teorii moralnej. Tam, gdzie nie broni ona przykazań Boga kosztem ludzkiego szczęścia i rozkwitu, zdradza zawsze tendencje do traktowania tych przykazań jako eleganckiej parafrazy „reguł, które, jak się okazuje, najlepiej odpowiadają człowiekowi".

A. — Czy myślisz jednak, że istoty ludzkie wiedzą rzeczywiście, co jest dla nich szczęściem, i to tak dobrze, że mogą ustanawiać zasady jego osiągania?

B. — Daruj, że to mówię, ale to jest z pewnością najgłupszy i najbardziej irytujący z zarzutów, które stawia się humanizmowi z punktu widzenia religijnego. Wiemy zbyt dobrze, do czego prowadziło w praktyce „zlecanie" decyzji na ten temat... Dobrze jednak, że to poruszyłeś, bo nasuwa się tu szereg spraw dość ważnych. Nie umiemy może przedstawić szczegółowej specyfikacji stanów duchowych i materialnych, które sprzyjają ludzkiemu szczęściu, ale mamy o nich wszyscy pewne ogólne i zupełnie wystarczające pojęcie. Jest lepiej ucałować ukochaną, niż włożyć rękę w ogień, jest lepiej wiedzieć, kiedy i w jaki sposób otrzyma się następny posiłek, jest lepiej żyć w przyzwoicie urządzonym i zbudowanym domu, niż w wilgotnej norze na skraju pola. Na pytanie „czym jest szczęście" można odpowiedzieć bardzo łatwo, gdy używa się języka potocznego, a nie akademickich definicji. Wystarczy wymienić pomyślne stany ducha i ciała, przeciwstawiając je niepomyślnym, a każdy z pewnością uchwyci, o co chodzi. Obecnie, w naszym kraju w każdym razie, mamy pewne wytchnienie od rzeczy, które bywają głównymi przyczynami nieszczęść elementarnych. Powinniśmy więc zająć się niedolami subtelniejszej natury, takimi jak nerwice, jak komplikacje małżeńskie, jak nadużywanie alkoholu czy narkotyków itp. Jest dość konkretnych rzeczy do zrobienia, i gdy ktoś ciągle zasłania się pytaniem „lecz czymże jest szczęście samo w so-

bie?" uważam, że się po prostu wygłupia i że zrobiłby najsłuszniej zostawiając tę kwestię zawodowym filozofom.

A. — Na to, że szczęście nie jest wcale czymś aż tak zawiłym, by nie warto było o nie walczyć, zgadzają się, jak sądzę, i prorocy Starego Testamentu i Jezus Chrystus i humaniści. Masz jednak rację, że (z najrozmaitszych powodów) współcześni teologowie i filozofowie przedstawiają zwykle to pojęcie jako znacznie bardziej problematyczne niż jest w istocie. Różnicę między stanowiskiem chrześcijanina a niechrześcijańskiego humanisty trzeba by ująć raczej tak: chrześcijanin wierzy, że szukając dróg do ludzkiego szczęścia trzeba uwzględniać także nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka i przykazania Boga, który przeznaczenie to ustanowił. Humanista nie wierzy w to. Obaj jednak zgadzają się, że szczęście ludzkie stanowi niezmiernie ważne, jeśli nie naczelne kryterium moralne. Spotykane nieraz przeciwstawianie moralności chrześcijańskiej jako „posłuszeństwa dla samego posłuszeństwa" i moralności humanistów, która kształtuje swe reguły według sytuacji, wydaje mi się bardzo grubym uproszczeniem. Również chrześcijanie bowiem (a w każdym razie duża ich część) uważają, że to sytuacja uzasadnia reguły. Nie zgadzają się jednak nieraz z humanistami co do oceny tej sytuacji i dlatego również ich reguły są różne.

B. — Dobrze, ograniczę się więc do twierdzenia, że wiara w transcendentnego Boga prowadzi w praktyce do frustrowania wysiłków w kierunku budowania i zabezpieczenia ludzkiego szczęścia, nawet jeśli — jak mówisz — n i e m u s i tego czynić.

A. — *Abusus non tollit usum.*

B. — Tam jednak, gdzie nadużyć jest bardzo dużo a dobry użytek minimalny, *abusus* powinien znosić *usus*, jak mniemam. Nawet zresztą gdybym przyznał ci w tym punkcie rację (bo pewną rację widzę, oczywiście), to zasadniczy tok mego rozumowania pozostaje niepodważony. Szczęście ludzkie jest w a r t e tego, by je zdobywać. Wiemy dziś, w najogólniejszych zarysach, jak to czynić, a czyniąc, będziemy wiedzieli coraz lepiej. To, co uważacie za prawa transcendentnego Boga, prowadzi najczęściej w praktyce do powstrzymywania nas od działania. Wobec tego żądamy dostatecznych dowodów, że ów Bóg istnieje, i że prawa te ustanowił rzeczywiście. Dowodów takich jednak brak, a to, co dzisiaj wiemy, zdaje się świadczyć dość przekonywająco przeciw naszej hipotezie.

A. — Chrześcijanin mógłby odpowiedzieć na to: dowody na istnienie Boga i życia przyszłego przedstawiają się znacznie lepiej, niż ci się zdaje i to samo dotyczy przyjścia Boga na świat, między nas. Niektórzy powołują się tu bezpośrednio na objawienie, inni zasypaliby cię dosłownie argumentami z metafizyki, z historii, nawet z psychologii. Chrześcijanie współcześni jednak, jak mówiłeś,

porzucili na ogół ten rodzaj argumentacji, i jest to chyba nieraz rzeczywiście symptom tego, że ich „chrześcijaństwo" zbliża się coraz bardziej do zwykłego humanizmu. Być „uczciwym wobec Boga" bywa równie trudno jak „być uczciwym wobec siebie samego".

Nie sądzę jednak, byśmy zdołali wyświetlić tu dokładniej cały ten temat. Zaplątalibyśmy się nieuchronnie w sieć szczegółów, które są wciąż żywo dyskutowane przez filozofów, historyków i przedstawicieli nauk przyrodniczych. W rozmowie naszej, może z mojej winy, dominowały akcenty polemiczne humanizmu, i to, co nie pozwala mu się przeradzać w teizm chrześcijański. Czy nie mógłbyś więc wrócić jeszcze do jej początku i powiedzieć czegoś więcej o traktowaniu postawy humanistycznej jako religijnej?

B. — Najlepiej chyba ujmuje to profesor R. W. Hepburn, w swych dwu znanych esejach. (Ze zbioru *Christianity and Paradox* i ze zbioru *Objections to Humanism*). Pisze w nich o tym, jak humanista musi stale kultywować i doskonalić swój zmysł moralny i estetyczny tak, by mógł, czerpiąc z całej wielkiej literatury świata, z bezcennych fragmentów odrzuconych mitów i wierzeń, i z danych nauk o człowieku i przyrodzie, kształtować nową wizję ludzkiego życia, z wszystkimi jego zawrotnymi możliwościami.

A. — Niech się dzieje wola Jego, na ziemi tak jak w niebie.

Hugo Meynell
tłum. Anna Morawska

TADEUSZ SZAJA



Jest i nie ma. Kształty rzeczy mają zamazane kontury,
W zamazanym konturze, samym obrzeżku wahania
jeszcze bardziej rozpływa się świadomość wzroku.
I dalej, i dalej, aż poza wszelki obraz. Rozbijam ciągłość
przejść stopniowych świata, w zbiorowisko zderzających się
agresywnych rzeczy, muzeum osobliwości zjawisk,
niszczącą się wzajemnie graciarnię bytu. Kojarzę je
układam, usiłuję wprowadzić stałą harmonię trwania
wielkim wysiłkiem życia, w napięciu zwanym cierpieniem.

poruszany energią, której ostatecznych źródeł nie jestem
w stanie określić. Wreszcie poruszywszy to moje, przejechawszy
przez biologiczne fazy swojego istnienia, jak zdzierające
się olśnienie pługu czy noża mówię: moja osobowość.

Tak, twoja — dodają inni, którzy są ogniwem pośrednim
mego ruchu w twarzy jednakowej słońca ciągle inaczej
widzianej. T w o j a osobowość. Człowiek, dodają inni.
wielka rzecz. —
Podbijają pojęcia jak bawiące się dzieci piąstką piłki.

A ja konieczne włókno biologii, więdnę z wolna
w skwarze lat wyrywany z korzeniami ich działaniem.
Osobowość — mówią. Człowiek. Wielka rzecz.

Tylko od czasu do czasu w rozwidlonym błysku
napotykanej, wszystko prześwietlającej poezji
jeszcze się chwilami dostrzegam.

Błogosławione lustro poezji
dynamiczne źródło poznania.

*
* *

Leniwy kot naświetlonego dachu, przeciągam zwolna
swoje spojrzenie, kłębiącą się gęstością zwisającego miodu
przez prowincjonalny turkot uliczki istniejącej
niepowstrzymanym gestem chwili bieżącej.

Zamyślony dojrzałą ciążą pąk gniadej klaczy
Ostrożnie ciągnie wózek z zastygłą w cieple chust
babiną, zanikający świat, który mnie w krzyku
i zakrwawionej oczywistości wydał i który broniłem
uparcie pasją wewnętrzną, aby się odeń nie oderwać.

Trzymam się zawęźlonych w odruchach psychicznych
źródeł mojego istnienia wypłukiwanych z wolna
letnią strugą dnia bieżącego, czując, że tak długo
będę istniał, jak długo ociężała klacz z wypukłymi
w ostrożności oczami rodzenia, będzie stąpać przed wozem
z opatuloną babiną turkoczącym miasteczkiem.

Nazywam to miłością
gdyż nawet w niej
nie jestem bezinteresowny.

ŚWIECE

Dotknięty nie kryzysem wiary, czy jej potrzeby, lecz kryzysem
wyobrażeń i pojęć o niej, stoję sam wśród tłumu dzieci
w strzelistym kielichu kościoła, w lesie kamiennych
konwaliowych liści gotyckiej smukłości, odruchowo
pochylony, wśród pola palców płonących
gromnicznych świec i słucham kazania dla dzieci.

Znowu padają słowa z zawisłości kazalnicy, lecz
zalegają one martwo w moim umyśle, w powichrzonej
gęstwie dawnych wyobrażeń, przez które przeszedł
huragan życia.

A był to serdeczny las piękna, łagodności i dobrej
dziecięcej wiary, zwarty, logiczny logiką wierzenia,
trójpoziomowy i trójwymiarowy świat jak ten
materialny po którym chodzimy.
Składał się on ze świata dobra, świata zła i cierpienia,
i świata oczyszczenia.
Dobry istniał gdzieś nad chmurami wśród
złotych świeczników gwiazd, zły był pod nogami
u samego płonącego jądra ziemi, a trzeci pośrodku
nieznanej przestrzeni wiary świat czyścowego
przejścia.

Ziemia w owym systemie była tylko punktem
wyjścia, niskim źródłem trudnej do zdobycia
łaski, areną ścierającej się dwójmożliwości.
Ale twardy rytm czasu i życia pokomplikował mi
wszystko do tego stopnia, że jeden po drugim padły
bastiony religijnych wyobrażeń, gdyż cała trudność
wiary polega na konieczności uzmysłowienia sobie
niematerialnego, pozamaterialnego i ponadmaterialnego
— wyobrażeniami zmysłów naszych,
będących odbiciem świata materialnego.

Ograniczony musiałem na codzień wyobrażać
sobie nieograniczoność, skończony — nieskończoność
śmiertelny — nieśmiertelność, niedoskonały
— doskonałość i tak dalej.
A był to warunek — sine qua non — wiary realizowanej
w burzliwym naporze lat wojen, przewrotów i rozwijającej
się nauki o materii i techniki.

Gdy więc padały pod ciśnieniem okrutnego i niepow-
strzymanego czasu, oraz doświadczeń życiowych
moje wyobrażenia materialne, zostałem sam
na sam z życiem, któremu nie mogłem sprostać.
I dopiero dziś patrząc na trzymane przez dzieci
świece gromniczne, zrozumiałem że właśnie to
mi kościół nauczający obiecał symbolem
płomienia świecy w ograniczonym materialnie
domu bożym.

Każdy z nas jest niedoskonałym kościołem Boga
i samotnie kolebie się w tłoku życia.

Kościół społeczny, nauczający, który tak chętnie przemawia
symbolami podstawowych elementów życia jak
ogień i woda, o niczym nie poucza przecież
jak o ostatecznej samotności człowieka wobec Nieskoń-
czoności i o konieczności w nią wrośnięcia pod groźbą
samozniszczenia.
Wszystko inne jest w nim jego ziemską mową
zależną od okoliczności miejsca i czasu i ich
przejściowych ograniczeń.

Płonące świece gromniczne symbolem osobowości
człowieka, struktury materialno-duchowej, ograniczo-
nej i samotnej wobec Boga w chwiejnym tłoku
materialnego kościoła.

Chodzi o to aby płonęły rozpraszające ciemności
dopóki ich materialny pień nie wyczerpie się
będąc źródłem płomienia dla innych

Następni dla następnych.

Tadeusz Szaja

STEFAN PAPP

ROZMOWA Z KAMIENIEM

I

Jego naturą jest milczenie; wiem, jakie są kamienne tragedie Nie było Szekspira kamiennych Hamletów. Nie wiem, jaki gniew ukrywa się pod kamiennym spokojem. Kamień jest pięścią ziemi, jej młodością zastygłą.

II

Przykuty do orbity, jak ty do ziemi i dlaczego nie milczę? We mnie są cztery wymiary i — śmierć. Czemu krzyk jest skomleniem? I co się stanie? Ukryj mnie, kronikarzu, w inskrypcji warstw, pochowaj mój wklęsły portret w kamiennym grobowcu.

III

Byłeś świadkiem pierwszych polowań, pierwszej zbrodni, pierwszym narzędziem, pod twoją osłoną dojrzewał świat — kamienna kołyska. Powierniku Niobe, świątynio Sziwy na górze Kajlasa, jaką radę dawałeś niewolnikom, którzy nosili cię na ramionach? Wszak człowiek nie wstydzi się kamienia. Komu powiesz o wiekach, które widziały twoje trwanie? Na jakim sądzie będziesz oskarżał? Kto zrozumie twoją niemotę?

IV

Leżałeś pod murami Florencji z Dawidem w oku, byłeś celą Savonaroli, spowiednikiem papieży, Galateą poetów, skałą

Prometeusza, całunem Pompei; wzywali cię alchemicy, w twoich żyłach płynie złoto, znasz tajemnicę krzyształów i zagadki Sfinksa. Bądź moim słuchaczem.

V

Odpoczywali pod twoim chłodem; jutro przyjdą, pruć będą milczenie. Będziesz domem, brukiem, rzeźbą; będziesz kamieniem; przeminę jak twój kształt, z nastaniem nocy. Bunt skamienieje. Może cieniem następnego wschodu znów się odrodzę?

VI

Patrz, jak niezdarnie kroczę po twoim grzbiecie. Słowa spadają w przepaść, martwe już na progu ust, papierowe płody niepokoju. Niech się echo śmieje turystom za pieniądze i dzieciom w bajkach na dobranoc. Wracam do punktu wyjścia, jak promień światła we wszechświecie, bo jedna nas łączy konieczność i jedna pokorna materia. Wracam z sokratejskim pytaniem: czy tylko kamień jest prawdą? I cierpieniem?

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

I

Daj ludziom słowo — tym, którzy idą piętrami dni, i tym, którzy schodzą z pustymi rękami. Każdemu daj słowo.

II

Rysuję twoją twarz: skurczona dłoń, usta idą łukiem — uśmiechu, czy smutku? w kącikach oczu połyskują krople lęku. Włosy zamykają krajobraz jesieni.

III

Sufit rozdzwonił się kroplami, obok dziecko płacze, a pod oknem od świtu trzepią dywany. Na stole gazeta, papierosy, wazonik z różami i kartka papieru: — „Daj ludziom słowo silniejsze niż milczenie".

IV

Mamo.

SEN

Pewnego dnia, a czekałem na ten dzień wiele dni, kasztany dojrzały i spadały na ziemię to tu, to tam. I nazbierałem pełen kapelusz dojrzałych kasztanów. I pobiegłem do domu. I rozpaliłem ognisko. I wrzuciłem w żar swoje kasztany. I kiwając się na zydlu czekałem. A kasztany pękały jak drezdeńska noc. Co się potem stało nie jest już ważne. O tym nie trzeba mówić dzieciom. Najlepiej czekać cierpliwie na dzień, kiedy dojrzewają kasztany, kiedy spadają kasztany, kiedy można nimi wypełnić kapelusz, kiedy biegnie się do domu, wiedy wrzuca się w żar dojrzałe kasztany. Oczywiście trzeba lubić pieczone kasztany.

LUDKOWIE

I

Niewinni jak rybie oko. Arystokraci pajęczych poetyk.

II

Ów prosty człowiek mieszka w gazetach, do prostych ludzi przemawia się z mocą ustaw. Głodnym potrzeba chleba, sytym

kobry do łóżka, a tym którzy spożywają swój posiłek nie można przeszkadzać.

III

Może ktoś wśród przechodniów, jak bóg zasmakowany, szuka „dobrego człowieka"? Natychmiast oddam mu swój malowany świat. Wszak tylko bóg wyżyje z obrazów.

IV

Mówią, że mam ciekawą fakturę, a to trumny wiszą na ścianie. Niedorodzone płody, albo dzieci — jeszcze nie ukochane.

V

Widzę twarze, plamy z drzazgą światła i każdemu daję oko, rybio niewinne. Ściskam dłonie przyjaciołom, chwalę, głaszczę i wstrzymuję oddech, by nie pękły mydlane bańki słów. Za uszami siedzi śmierć i gra swoje memento.

Stefan Papp

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

DYSKUSJE

W SPRAWIE AUTENTYCZNOŚCI

Od dłuższego czasu rozwija się na łamach „Więzi” i „Znaku” dyskusja wokół problemu autentyczności. Osobnym w nią wkładem jest książka Andrzeja Grzegorczyka Schematy i człowiek (*Biblioteka „Więzi”, t. IX, Społ. Inst. Wyd. „Znak”, Kraków 1963), a także związane z nią rozważania Adama Stanowskiego* (Czym jest autentyczność? Próba dalszej analizy) *i Witolda Marciszewskiego* (Autentyzm a siła przeświadczenia) *w numerze 75/76 „Więzi”.*

W niniejszym numerze „Znaku” zamieszczamy drugą część materiałów z dyskusji redakcyjnej poświęconej aktualnym zagadnieniom z zakresu teorii wartości.[1] *Są to tezy Andrzeja Grzegorczyka streszczające jego poglądy na temat autentyczności wyrażone we wspomnianej książce oraz krótki wybór dyskusyjnych głosów.*

ANDRZEJ GRZEGORCZYK: WARTOŚĆ AUTENTYZMU

Gdy chcemy zrobić inwentarz ludzkich wartości duchowych, na czoło wysuwają się dziś wartości obejmowane często mianem autentyzmu. Można je wyrazić w formie następujących wskazówek kierowania swoim życiem.

1. B y ć s o b ą. Hasło to nie cieszy się dziś najlepszą sławą, bowiem powtarzają je nie tylko ci, którzy chcą zachować ludzką godność w warunkach ucisku i odczłowieczonych stosunków międzyludzkich, ale również i ci, którzy nie chcą zrezygnować z egoizmu. Postulat ten nie wyznacza więc kierunku naszego działania. Nie wystarczy powiedzieć, że c h c ę b y ć s o b ą. Trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: jakim chcę być? Potem dopiero warto starać się być takim, jakim być chcę, a nie takim, jakim usiłują mnie uczynić okoliczności: otoczenie, trudności życia, nacisk silniejszych, wygoda, przyjemność, zysk. Ponieważ jednak różne okoliczności działają deprawująco z dużą siłą, dlatego posłuchanie, lub nie posłuchanie hasła: bądź takim jakim być chcesz,

---

[1] Część I zawierająca m. in. referaty profesorów T. Czeżowskiego, Wł. Tatarkiewicza, M. A. Krąpca, I. Dąmbskiej została opublikowana w nrze 130 „Znaku” (kwiecień 1965).

w wielu momentach życia poważnie decyduje o naszym losie. O tym, czy ulegniemy potocznym gustom, czy też rozwiniemy w sobie własne upodobania, czy pójdziemy za innymi bezkrytycznie, czy też zachowamy własny sąd. Być sobą, to mieć własne niezależne poglądy, upodobania, decyzje, a nie tylko ulegać.

2. *Żyć świadomie i samemu decydować o swoich czynach.* Rozwijając dalej tę samą myśl trzeba powiedzieć, że ażeby żyć tak, jak się tego chce, należy analizować swoje postępowanie, wiedzieć czemu się ulega i kiedy. Czuwanie nad swoim postępowaniem, to podstawowy ludzki obowiązek. Nie wolno nigdy przestać zastanawiać się nad swoimi czynami. Sprawy moralne powinny być dla każdego najważniejsze i najbardziej osobiste. Nie wolno swoich decyzji i ocen powierzać innym, ani nawet raz ustalonym zasadom. Nie wolno wyłączyć swego sumienia. W sprawach moralnych trzeba objawiać wieczną aktywność, zawsze sięgać do podstaw swej moralności i weryfikować wszystkie zasady. Nieustanna aktywność moralna powinna być główną ambicją każdego człowieka.

Fizyczną niemożliwością jest zresztą wytworzyć sobie szczegółowe przepisy postępowania, okoliczności bowiem ciągle się zmieniają i nie sposób ich przewidzieć. Można wytworzyć sobie najwyżej bardzo ogólne zasady, które są jedynie ogólnikowymi hasłami jak np. „kochaj bliźniego", wymagającymi zawsze żywej i twórczej pracy umysłu w każdej sytuacji. Inni ludzie też mogą służyć mi ogólnikowymi wskazówkami, lub radami. W konkretnych sytuacjach decyduje jednak zawsze moje własne sumienie.

3. *Nie ulegać urzeczowieniu.* Nie tylko trzeba weryfikować wskazania moralne, ale również wszelkie inne formy życia, które mogą wpływać petryfikująco na nasze postępowanie, a więc zwyczaje, instytucje, przepisy organizacyjne, nasze własne przekonania dotyczące obrazu sytuacji, w których działamy, poglądy na tzw. „konieczności życiowe", „racje stanu", wymagania zawodu. Trzeba, zwłaszcza może w naszych czasach rosnącego zautomatyzowania wszelkich funkcji, bronić siebie i innych przed odczłowieczeniem stosunków międzyludzkich, przed utożsamieniem się człowieka z jego funkcją, przed jego reifikacją (urzeczowieniem) czyli staniem się rzeczą, automatem do załatwiania spraw pewnego rodzaju, automatem w produkcji, czy mechanizmem sortującym ludzi w administracji, lub szkolnictwie. Wszelki automatyzm, siła, rutyna, organizacje i funkcje mogą być tylko służebne. Celem ich jest pomagać w twórczości specyficznie ludzkiej. Nikomu nie wolno być tylko dyrektorem w swym urzędzie, czy tylko żołnierzem, tylko policjantem, tylko członkiem swej grupy, partii, czy wyznania. Każdy jest przede wszystkim człowiekiem i do grupy należy tylko o tyle, o ile zgadza się z jej dążeniami i świadomie pragnie w niej uczestniczyć. Działalność grupy należy stale kontrolować własnym sumieniem.

W ramach tych wartości rozgrywa się np. sprawa winy za zbrodnie wojenne. Kaci Oświęcimia byli często po prostu posłusznymi żołnierzami i to jest ich wina moralna, a nie powód do uniewinnienia. Posłusznym żołnierzem wolno być tylko do pewnych granic. Później trzeba stać się żołnierzem nieposłusznym. To był moralny obowiązek wielu hitlerowców. Oczywiście wielu z nich mogło i powinno było wycofać się już wcześniej. Kto nie wycofuje się zawczasu, zwykle staje przed alternatywą: większego przestępstwa lub większego narażenia się przy wycofywaniu.

4. Żyć aktywnie. Opinia publiczna nie każde zło piętnuje jednak w równej mierze. Oprawcy obozów zagłady stali się podli, bo posłuchali do końca. My dzisiaj w czasach łaskawych może w równym stopniu stajemy się podli, gdy ulegamy gnuśności i nie krzewimy czynnie dobra, ale przez swą bierność przyczyniamy się również do spodlenia świata. Brak aktywności nie jest tak łatwo zauważalny, jak wyraźne przestępstwo, niemniej w obecnej sytuacji ludzkości, gdy każdy człowiek ma możliwość pomożenia prawie każdemu innemu człowiekowi pośrednio lub bezpośrednio, gdy każdy może interesować się i wpływać na sprawy wewnętrzne każdego innego kraju, każdy może zwalczać każde zło, brak aktywności powinno nam mocno wytykać nasze własne sumienie. Wykorzystanie maksymalne sobie właściwych, pozytywnych możliwości to obowiązek moralny każdego człowieka.

KS. JÓZEF TISCHNER: W SPRAWIE POJĘCIA AUTENTYZMU

W wypowiedzi mojej pragnę poruszyć kilka zagadnień. Przede wszystkim chciałbym przeciwstawić się niektórym twierdzeniom prof. Grzegorczyka a następnie dotknąć spraw, które nie zostały poruszone w referacie, chociaż powinny się w nim znaleźć, przynajmniej częściowo, pod postacią problemów do dyskusji.

Na pierwszym miejscu zajmę się pytaniem, jaki jest stosunek wartości etycznych do autentyzmu. W wypowiedzi Prelegenta da się wykryć pewna odpowiedź na to pytanie, z której treścią się nie zgadzam.

Na postawione wyżej pytanie można wysuwać najogólniej co najmniej trzy odpowiedzi.

1. Autentyzm jest wprost jedną z wartości etycznych. Tak właśnie sądził Prelegent. „Gdy chcemy — mówił — zrobić inwentarz ludzkich wartości duchowych, na czoło wysuwają się wartości obejmowane często mianem autentyzmu". W przytoczonym zdaniu Prelegent dokonuje utożsamienia autentyzmu z wartością etyczną jako taką.

2. Można powiedzieć inaczej: autentyzm to pewien rodzaj ludzkiej postawy, której przysługuje z kolei jakaś wartość etyczna. Można mówić, że wartością tą jest np. „szczerość". Szczerym jest taki człowiek, który

przynajmniej zajmuje postawę autentyzmu w życiu. Autentyzm wiąże się zatem ze szczerością, ale się z nią nie utożsamia, bo autentyzm stanowi pewną postawę człowieka a szczerość jest jedną z wartości etycznych. I może mogłyby zajść takie sytuacje, że ktoś byłby autentyczny, ale jego niewątpliwie autentyczna postawa byłaby tak mocno związana z negatywnymi wartościami etycznymi, żebyśmy się zawahali przed przyznaniem mu miana „szczerego człowieka". Szczerość jest zwykle dla nas „dobrą szczerością", autentyzm nie musi być „dobrym autentyzmem". Gdybyśmy zaś przyjęli, że autentyzm jest zawsze „dobrą szczerością", jak to zapewne sądzi prof. Grzegorczyk, zbliżylibyśmy się do naturalistyczno-optymistycznej koncepcji J. J. Rousseau, dla którego wierność samemu sobie (autentyzm!) była gwarancją realizacji wszelkich wartości etycznych.

3. Trzecia odpowiedź kryje w sobie moment wartościujący. Związana z autentyzmem szczerość, względnie po prostu sam autentyzm jest najwyższą wartością etyczną, najwyższą przynajmniej w pewnym porządku, a także wartością gwarantującą realizację innych wartości etycznych. Takie założenie kryje się w postulacie Prelegenta, który brzmi: „Bądź zawsze sobą". Bliżej nam to niestety nie zostało pokazane ani wyjaśnione.

Wydaje mi się, że twierdzenie utożsamiające autentyzm z wartością etyczną a tym bardziej utożsamiające go z najwyższą w jakimś porządku wartością etyczną jest nie do przyjęcia. Sądzę, że można na temat autentyzmu wypowiadać szereg twierdzeń (zaraz to zresztą uczynimy), które nie będą twierdzeniami o wartościach i nie będą wchodziły w żadną ogólną teorię wartości jako jej część. Będą to zwykłe sądy opisujące szczególną budowę świadomości. Można opracowywać teorię wartości i klasyfikację wartości bez angażowania w nią teorii autentyzmu. Wynika z tego, że autentyzm i wartość etyczna są to dwie całkiem odrębne sprawy. Tym bardziej nie można twierdzić, że jest on najwyższą w jakimś porządku wartością etyczną, jedynie wartą realizowania lub wartą realizowania za wszelką cenę m. in. za cenę innych wartości etycznych. Wspomniała już o tym dr Makota. W filozofii dysputowano na te tematy w związku z teorią Rousseau.

Zdaniem moim autentyzm nie jest żadną z wartości etycznych. „Gdy robimy inwentarz wartości", to wartości obejmowane mianem autentyzmu, nie wysuwają się na czoło, bo ich tam po prostu nie ma. Stanowi on szczególną postawę człowieka, która umożliwia mu przyswojenie sobie pewnych wartości etycznych i której niekiedy przysługuje wartość etyczna „szczerości". Przeciwna koncepcja prof. Grzegorczyka nie została w żadnym punkcie udowodniona.

Przejdę teraz do zagadnień, które nie zostały poruszone w referacie Pana Profesora, a chyba powinny się tam znaleźć.

Przede wszystkim nie wiem, co to znaczy „być autentycznym". Prelegent mówił często: „być sobą". Ale to jest wieloznaczne.

Na pierwszym miejscu: czy w ogóle można nie być sobą? Czy można być kimś innym? Jest to problem zasadniczy. Sądzę, że ludzie stojący pod wpływami neopozytywizmu uznaliby go za pozbawiony sensu. Osobiście myślę, że przy pewnych wyjaśnieniach można sensownie twierdzić „jestem sobą" i dlatego dla mnie cała problematyka ma sens. Problem jako taki istnieje i wymaga wyjaśnienia.

Lecz oto inna jeszcze sprawa. Czy do tego, by być autentycznym (przyjmijmy, że wiemy w zarysach, o co chodzi) wystarczy być sobą, czy trzeba jeszcze pokazać, że się jest sobą. I jeszcze: czy wystarczy tylko być, czy trzeba także mieć świadomość, że się jest sobą. Bo mogę mieć świadomość, że jestem sobą a może mógłbym naprawdę nie być sobą? To są pytania bardzo zasadnicze. Ktoś np. zmusza mnie do realizacji wartości zwanej sprawiedliwością mówiąc: „zrealizuj ją, a będziesz sobą". Zakłada to, że mogę być sobą bez świadomości bycia sobą. I można chyba także na odwrót.

Wskazuję tutaj przykładowo na zagadnienia, które powinny być rozważone, jeżeli w ogóle badania nad autentyzmem mają mieć jakiś sens. Prelegent niestety poskąpił nam rozważań tego typu. I dlatego właśnie jego koncepcja autentyzmu jest wieloznaczna i pełna niejasności.

Do tych uwag o charakterze krytycznym chciałbym jeszcze dołączyć kilka uwag pozytywnych, których celem jest pokazanie złożoności zagadnienia autentyzmu i potrzeby potraktowania go na szerszej płaszczyźnie filozofii człowieka. Pojęcie autentyzmu zakłada całkiem swoistą koncepcję budowy ludzkiej świadomości. Od słuszności *rsp.* niesłuszności tej koncepcji zależy sens lub bezsens zaprezentowanego nam zagadnienia.

Przede wszystkim zakłada ono to, co moglibyśmy nazwać „warstwową budową świadomości". Według niej w głębi świadomości człowieka sitnieją pewne warstwy, płaszczyzny, głębiej i płyciej leżące. Na pewnych płaszczyznach rozgrywają się moje akty, na innych pojawiają się stany świadomości, własności habitualne, zdolności, w jakie wyposażyła każdego człowieka natura. Gdzieś na dnie znajduje się ludzkie „ja". I oto teraz to „ja" może „zmniejszać" lub „zwiększać" dystans w stosunku do aktów świadomości, jej stanów przeżyć itd. Może być „mniej" lub „bardziej" w nich obecne, angażować się głębiej lub płyciej.

Czy świadomość rzeczywiście jest tak zbudowana? To jest właśnie nasz problem. Jeżeli pojęcie autentyzmu ma mieć jakiś sens, trzeba przyjąć taką w zarysach budowę świadomości. Ale czy można to czynić bez szczegółowych badań?

Wydaje się, że z problemem autentyzmu weszliśmy w sprawy niezwykle drażliwe. Jeżeli jest tak, że ludzkie ja może zmniejszać lub

zwiększać dystans w stosunku do swoich własnych aktów, to wynika z tego, że my możemy być podmiotami istnienia pewnych przeżyć nie będąc jednocześnie ich spełniaczami. Używając niezbyt szczęśliwej terminologii mogę powiedzieć: „jestem egzystencjalnym podmiotem przeżycia, ale nie jestem podmiotem moralnym, bo moje «ja» nie jest w tym przeżyciu w ogóle lub w pełni obecne". Wtedy to dokonuje się jakieś rozszczepienie między podmiotem egzystencjalnym a podmiotem moralnym świadomości. Stan świadomości istnieje dzięki temu, że ja istnieję. Gdyby mnie nie było, jego by też nie było. Ale moje „ja", to najgłębsze „ja" usiłuje oderwać się od tego stanu, „wyłuszczyć" siebie z niego i nie jest już właściwie jego spełniaczem.

Czy opis jest trafny? To jest jedna sprawa. A inną sprawą jest to, że możliwość struktury tego typu jest przesądzona w samym pojęciu autentyzmu. Okazuje się, że w świetle tego pojęcia tradycyjna teza o jednolitej podmiotowo budowie świadomości wymagałaby głębokiej rewizji. Można by tego uniknąć poddając takiej rewizji sam sens pojęcia autentyzmu.

I jeszcze jedno pytanie: jaki jest stosunek ludzkiego autentyzmu do ludzkiej wolności? Zwykle się mówi: jeżeli czyn człowieka jest wolny, to jest on także autentyczny. Człowiek w swych wolnych czynach jest sobą. Ale czy tak jest naprawdę?

Przecież mogę w wolny sposób dokonać pewnego wyboru, nie będąc w ten wybór w pełni zaangażowany. Bywają sytuacje, że to jest zupełnie niepotrzebne. Mogę się np. zdecydować, że będę nosił przy sobie długopis a nie pióro. Banalna decyzja, banalny wybór, ale wybór wolny. Czy można mówić, że w tym wyborze jestem w pełni zaangażowany? W pełni obecny? Chyba nie. Czyżby zatem wolność i autentyzm nie wiązały się ze sobą w konieczny sposób? W takim razie co wybrać, jeśli między nimi zachodzi konflikt? Wolność, czy autentyzm?

Weźmy pod uwagę drastyczny przykład. Ktoś mając 18 lat wstąpił w związki małżeńskie. Uczynił to w sposób wolny i nieprzymuszony. Po jakimś czasie stwierdza, że jego decyzja wtedy nie była jego autentyczną decyzją, bo on do niej wtedy po prostu nie dojrzał, jeszcze się w pełni nie rozwinął, jeszcze nie ujawniła się cała rzeczywistość jego własnego istnienia. I oto mamy dramat? Czy wiązać się z minioną wolną decyzją, czy z aktualnie odczuwanym własnym autentyzmem?

A może przykład jest fikcyjny? Może w wolności człowieka kryje się zawsze jego autentyzm? Nie wiem, nie umiem tego rozstrzygnąć, ale sądzę, że rzecznicy autentyzmu ponad wszystko i za wszelką cenę powinni nam coś na ten temat powiedzieć. I jedno jest pewne: pojęcie autentyzmu sięga swymi korzeniami daleko w ogólną filozofię człowieka, także w jego codzienne prywatne i społeczne życie, dlatego wymaga nader odpowiedzialnych badań.

Na zakończenie jeszcze jedno. Wydaje mi się, że postulat „zawsze bądźmy autentyczni" jest przy pewnym rozumieniu pojęcia autentyzmu nie do zrealizowania. Jeżeli być autentycznym znaczy angażować głębię osobowości w każdy czyn, sądzę, że lepiej nie być zawsze sobą. Byłoby to tak męczące, że aż ponad nasze siły. Są sytuacje, gdy rzeczywiście trzeba być sobą i trzeba pokazać, kim się jest. Ale pozostawmy przecież jakąś dziedzinę życia dla naszych mechanicznych przyzwyczajeń, gdy sobie po prostu jesteśmy tak; jak nas życie nauczyło. Inaczej życie byłoby nie do przeżycia.

Ogólnie streszczając, co powiedziałem: Nie zgadzam się z Prelegentem, gdy utożsamił autentyzm z wartością etyczną, protestuję przeciwko operowaniu w referacie niejasnym pojęciem samego autentyzmu i budowaniu na nim postulatów moralnych.

Podzielam natomiast w zupełności przekonanie Prelegenta, że problematyka autentyzmu jest problematyką pełną sensu i o doniosłym znaczeniu dla życia i filozofii człowieka.

TADEUSZ CZEŻOWSKI:

Uwagi prof. Grzegorczyka przywodzą mi na myśl bardzo stare, szkolne rozróżnienie. Czym jest człowiek? Istnieje człowiek natury: pełen popędów, instynktów itd. W ciągu rozwoju osobniczego, dzięki wychowaniu, przez wejście w stosunki społeczne nabiera on różnych dyspozycji, zaczyna pojmować i przyjmować pewne zasady moralne. Wyrabia się w nim siła charakteru, która także pozwala mu postępować według tych zasad moralnych wbrew namiętnościom i wbrew pierwotnym popędom. I teraz, który z tych ludzi jest autentyczny? Czy ten pierwotny człowiek natury, czy ten opanowany, uspołeczniony? W pewnym sensie można powiedzieć o człowieku, że on ma zawsze dwie natury — którą z nich uznamy za autentyczną?

Ks. WITOLD CZAPLIŃSKI:

Nawiązuję do wypowiedzi P. Prof. Czeżowskiego. Przypomniało mi się to, co mówi Scheler — o możliwościach drzemiących w człowieku. Człowieku widzącym intuicyjnie swój osobisty ideał „wartościowego człowieka". To jest jego ideał, który tylko on w swym jednorazowym życiu, w niepowtarzalnych sytuacjach ma do zrealizowania — dzięki możliwościom, jakimi rozporządza. Autentyczność jest tu pojęta w sensie heteronomicznym, tzn. że istnieje ideał, a równocześnie w człowieku możliwości — ich realizacja ujawnia pełny autentyzm człowieczeństwa.

HALINA BORTNOWSKA:

Sądzę, że idea autentyzmu wiąże się dość istotnie i głęboko z ideą moralnej autonomii i wewnętrznego scalenia osobowości człowieka.

Postępowanie nieautentyczne od strony psychologicznej bardzo jasno i przekonywująco można zaanalizować odwołując się do kategorii zasadniczo Freudowskich, choć interpretowanych z dużą swobodą. Mamy tu również ujęcie „warstwowej" struktury osobowości ludzkiej (choć nie samej tylko świadomości!) i jednocześnie podkreślenie faktu, że pewien element tej struktury jest jakby obcym wtrętem: superego-cenzor wewnętrzny, reprezentujący przymus prawa. Prawo to pochodzi z zewnątrz i choć tkwi wewnątrz, jednak nie jest zasymilowane do końca. Choćby człowiek podporządkowywał mu się ogromnie gorliwie, zawsze czyni to niejako „przeciw sobie". Dojrzałość etyczna polega na przezwyciężeniu tej wewnętrznej alienacji. W wypadku prawidłowego rozwoju interioryzacja prawa moralnego, zasad moralnych jest całkowita. Zasady te przestają być „przepisami" — przekształcając się w orientację aksjologiczną. Moralista nazwie tę orientację uformowaniem sumienia. Mniejsza o nazwę. Istotny jest fakt, że człowiek etycznie dojrzały postępując dobrze działa według siebie — sumienie jest jego sumieniem, jest nim samym, jego własnym, prawdziwą, autentyczną głębią. Działając zgodnie z sumieniem najpełniej realizuje siebie. Postulat autentyzmu można moim zdaniem rozumieć właśnie jako postulat etycznej dojrzałości.

Jest to postulat trudny: tak pojęta autentyczność oczywiście nie jest „stanem natury" (chyba że chodziłoby o jakąś hipotetyczną „naturę przed grzechem"). W naszym obecnym stanie — jedynym znanym z doświadczenia — postępowanie autentyczne jest owocem pracy, napewno można w nim widzieć akt cnoty wielu cnót. Zgadzam się też z twierdzeniem prelegenta, że autentyczność wiąże się z postawą aktywną — w tym sensie, że aby być sobą musimy czynnie przeciwstawiać się bardzo ludzkiej i powszechnej tendencji do działania wyłącznie na zasadzie reakcji na otoczenie, na bodźce — reakcji powierzchownych, tak bardzo stereotypowych, przypadkowych, tak mało zależnych od osoby i osobowości tego, kto reaguje. Takie reakcje są wprawdzie w jakimś sensie „spontaniczne", ale nie są autentyczne, bo w zbyt wielkim stopniu zależą od ciśnienia — w znaczeniu dosłownym i metaforycznym.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK:

Nie czuję się powołany, żeby odpowiadać jako referent. To jest tylko głos w dyskusji, jak każdy inny. Z tym, że chciałbym trochę podsumować... Wydaje mi się, że to bardzo słusznie na początku dyskusji ks. Tischner zauważył, że cechą charakterystyczną autentyczności — raczej negatywnie — nie-autentyczności jest sytuacja rozdwojenia wewnętrznego, jakiegoś „pęknięcia", niejednolitości. I że wobec tego interpretując wyrażenie „być sobą", trzeba by powiedzieć „być jednolitym". Oczywiście nie w sensie ontologicznym, bo to by nie miało najmniejszego

sensu. W sensie ontologicznym to jest truizm, że każda rzecz jest, czym jest. Chodzi tutaj o jednolitość psychologiczną. Dzisiaj, w społeczeństwach europejskich szczególnie, to pęknięcie wewnętrzne jest dość nagminną chorobą, częste są sytuacje rozdwojenia, zwłaszcza w atmosferze różnego rodzaju presji. Zwracają na to uwagę liczni badacze już od 100 lat — mówiąc o rozwarstwieniu, rozszczepieniu, alienacji.

Niewątpliwie może ktoś z pełnym przekonaniem podporządkować się prawu i wtedy nie ma w nim żadnego rozszczepienia, a jego czyn nazwiemy autentycznym, choć nie przychodzi on łatwo i spontanicznie. Często bardzo autentycznie zmuszamy się do wykonania rzeczy trudnych. Brak autentyczności zachodzi wtedy, jeżeli ktoś się zmusza do określonego postępowania, chociaż nie jest w pełni przekonany o jego słuszności, chociaż nie ma świadomości wartości tego, czy powinien tak czynić, czy nie — ale ustępuje pod presją czegoś obcego, co widzi jako zewnętrzne względem siebie — hetoronomiczne właśnie — mówiąc językiem niepolskim. Wtedy następuje ten moment groźnego rozdwojenia, utraty autentyczności. Sądzę, że istotnie można tu nawiązywać do Freuda, Freud także przyczynił się do zauważania sytuacji rozszczepienia. Później oczywiście jego uczniowie i kontynuatorzy ujęli to zjawisko głębiej, ale ogólny kierunek psychoanalizy jest czymś pozytywnym w nauce i nie trzeba się wstydzić, jeżeli się do niego nawiązuje.

Czy zawsze być autentycznym, czy nie zawsze? Ja bym powiedział, że raczej zawsze. Ale to się odnosi do wyborów świadomych, a nie zautomatyzowanych. Jeżeli ktoś automatycznie bierze pióro do ręki, czy automatycznie nakręca numer telefonu, czy myje szczoteczką zęby, to w ogóle problem jest poza naszymi decyzjami. A niewątpliwie w pewnym momencie życia, kiedy zdecydowaliśmy się np. myć zęby codzień, było to albo postanowienie autentyczne, własne — albo narzucone, pod wpływem jakiegoś przymusu. Na pewno można wyżej cenić pod względem jednolitości wewnętrznej, czyli właśnie autentyzmu, człowieka, który się kiedyś przekonał rozsądnie do tej praktyki i później ją kontynuuje, aniżeli tego, kto ciągle przeżywa, że się do tego zmusza bez przekonania. Wolno się zdać na automatyzm, ale każdy automatyzm co jakiś czas weryfikować. Nawet mycie zębów szczoteczką, jeżeli np. przeczyta się artykuł, że jest szkodliwe, że to należy stosować inną metodą np. używać szczoteczki nie nylonowej, tylko włosianej.

Uznaję teraz, że słuszne byłoby odróżnienie problematyki autentyzmu i problematyki aktywności, że to są rzeczy osobne. Autentyczność to jest usunięcie pęknięć, dążenie do jedności, natomiast aktywność to jest osobne zagadnienie podejmowania wysiłków, wytrwałości, pracowitości. Mamy tu również kompleks wartości wtórnych, nie pierwszorzędnych. Czy autentyczność nazywać wartością? Byłbym skłonny to czynić, chociaż może ma rację prof. Tatarkiewicz twierdząc, że autentyczność to wartość w pewnym sensie estetyczna. To znaczy, że podoba

nam się człowiek jednolity, czy to jako twór natury, czy to jako wynik pracy nad sobą — podoba nam się bardziej niż człowiek pęknięty, rozbity. Ale właściwie wszystkie oceny moralne są trochę estetyczne: mówimy np. o pięknym charakterze itd. Nie ma tu chyba jasnej granicy.

Można się więc zgodzić, że autentyczność jest wartością, ale jest to wartość pozamoralna. Oceną ściśle moralną jest ocena z punktu widzenia dobroci, a ocena z punktu widzenia autentyzmu ma charakter jakby estetyczny.

Druga wartość: wartość aktywności. Podtrzymywałbym twierdzenie, że mamy tu do czynienia z osobną wartością, także natury formalnej — bo można być aktywnym w dobrym i w złym kierunku.

Czy być aktywnym czy nie, czy być aktywnym zawsze? Oczywiście mamy wiele przykładów wskazujących, że aktywność płynąca nawet z dobrej woli prowadzi często na manowce. Nie jest to jednak argument przeciwko aktywności, tylko przeciwko nieumiejętności, przeciwko aktywności nierozsądnej. Brak przemyślenia jest również brakiem należytej aktywności i przejawem swoistego lenistwa. Moje twierdzenie pierwotne: „Wykorzystanie wszystkich swoich możliwości, to obowiązek moralny każdego człowieka", wymaga małego retuszu. Istotnie lepiej powiedzieć: obowiązkiem każdego człowieka jest maksymalne wykorzystanie swoich możliwości. Na to się każdy zgodzi. Chyba najlepiej można to sobie uświadomić na przykładzie negatywnym. Przeciwieństwem aktywności jest bierność, lenistwo. Większość naszych złych czynów to są raczej zaniedbania czyli objawy lenistwa. Chociaż mamy dobre chęci ale brak wysiłku — i stąd grzechy. To jest przecież sytuacja bardzo zwykła i częsta.

Mamy nadzieję, że debata będzie kontynuowana i że będziemy mogli powrócić jeszcze do omawianych tutaj spraw i problemów (Redakcja).

KU NOWEJ TEOLOGII MAŁŻEŃSTWA

Miesięcznik „Concilium" stawia sobie za cel „pokazać miejsce chrześcijan we współczesnym świecie" — czytamy we wstępnym słowie do piątego numeru poświęconego w całości zagadnieniom moralności i etyki. Zagadnienia moralności i etyki zostały, z wielu powodów, zaniedbane w myśli chrześcijańskiej zarówno filozoficznej jak i teologicznej (ta ostatnia nas tutaj najbardziej interesuje). To, co mamy, przedstawia wysuszony z życia schemat, dobry do żonglerki słownej, a nie do wcielenia w konkretny dzień. Aby zaległości odrobić, potrzeba spełnić wiele warunków wstępnych.

I tak trzeba by zbudować i rozwinąć antropologię teologiczną, czerpiącą soki z teologii dogmatycznej i moralnej. Charakter bowiem normatywny, powinnościowy postępowania chrześcijańskiego

płynie ostatecznie z teologicznych definicji człowieka — jako stworzenia w stanie łaski, jako odkupionego grzesznika — interpretowanych z pomocą Pisma świętego oraz eschatologii. Trzeba by także przeanalizować stosunek, jaki istnieje pomiędzy postępowaniem ludzkim a rzeczywistością stworzenia, pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Na zagadnienie powyższe rzuca światło fakt Wcielenia — potwierdzającego fakt Stworzenia. Istotną wagę posiada także przynależność chrześcijanina do Ciała Mistycznego, do Ludu Bożego; udziela danemu członkowi nowych przywilejów ale także nakłada obowiązki. Wreszcie u podstawy „katolicyzmu" leży przynależność do całego świata, do ludzkości — źródło ekumenizmu.

Chrześcijańska myśl etyczna ze wszystkich tych punktów widzenia czerpie swoje oglądy prawdy, chcąc je możliwie najadekwatniej ująć i wcielić w życie konkretnych wyznawców Chrystusa.

Nie jest to zadanie łatwe — poucza o tym historia oraz świadczy aktualne życie, nie tylko małżeńskie. „Pasterze i ludzie świeccy wzbraniają się zaakceptować sytuację (czytamy w pierwszym artykule, napisanym przez A. J. van Ouwerkerka, pt. *Moralność ewangeliczna a ludzki kompromis*), w której różne warunki oraz struktury społeczne jak gdyby zmuszają ludzi dobrej woli do postępowania, które w świetle aktualnych norm należałoby ocenić jako moralnie złe — i nie mogą oprzeć się wrażeniu, że w wielu razach ma tu miejsce zagrożenie samych możliwości egzystencji oraz przypadki nierozwiązywalnych konfliktów sumienia. Z pewnością nikomu nie przychodzi na myśl zakwestionować możliwość czy sam fakt grzechu. Nie widać jednak jasno, w którym miejscu on się sadowi".

Aby należycie przemyśleć pytanie i ewentualną odpowiedź na nie, autor, poza czynnikami subiektywnymi o charakterze antropologiczno-psychologicznym, kładzie nacisk na to, co nazywa „niemożnością moralną" — „nawet w świadomym wyborze można wskazać na pewną niewystarczalność, która przemawia w obronie winnego". W konfesjonale ocenia się *a posteriori* tego rodzaju fakty, lecz to za mało.

Dzisiaj potrzeba nam teologii, która by łączyła się z życiem tu i teraz; która by zajęła się bardziej tą oceną moralną, którą sumienie feruje przed czynem. Teologia taka wytyczałaby drogę postępowaniu ludzkiemu zamiast szukać dla już spełnionych czynów usprawiedliwień w rodzaju takich jak np. niezdolność do osądu, przymus, niemożność. „Dawałaby obiektywne uzasadnienie postępowania wydającego się na pierwsze wejrzenie sprzecznym z powszechnie przyjętymi normami". Autorowi chodzi o nowe przemyślenie sytuacji, w których rozwiązaniem konfliktu między wartościami jest praktyczny kompromis, uwarunkowany nie tylko przez czynniki jednostkowe, lecz także przez racje obiektywne.

Człowiek dąży do celu na miarę swojej dobrej woli obiektywnie

uwarunkowanej (*objectivement fondée*). Etos ludzkości zależy nie tylko od subiektywnych warunków, lecz także od określonych form społecznych i kulturowych. Mówi się w tym wypadku o rozwoju samych norm.

Oczywiście, idąc tą drogą można się narazić na zarzut minimalizowania wymogów ewangelicznych. To jednak nie może powstrzymać teologa od szukania woli Boga dla naszych czasów.

Przyjęte w etyce katolickiej teorie sprawiedliwej wojny, słusznej samoobrony, tzw. *cooperatio materialis* itp. w świetle Kazania na Górze robią wrażenie minimalistycznego kompromisu, który wydaje się nie posiadać charakteru dobra moralnego. Autorzy moraliści usiłują z pomocą zawiłych rozumowań uczynić życie człowieka znośnym i nie zmuszać biedaka do opuszczenia tej ziemi. „Możność życia służy tu za instancję normatywną, chociaż w zasadzie nie czyni się z niej punktu wyjścia". Często jednak „możliwość życia" zagraża miłości. I to trzeba brać pod uwagę.

Zdaniem wielu teologów protestanckich rozgrywa się tutaj rzeczywisty handel miłością — pod presją życia. Ewangelia, mówią oni, nie daje usprawiedliwienia dla tego rodzaju procederu, znaleźć je można w wierze w miłosierdzie Boże. Zatem rozwiązania zagadnienia szukają oni nie na płaszczyźnie etycznej, ale — teologicznej. Ewangelia potępia wszelkiego rodzaju kompromis, lecz zbawia człowieka, który się ugina przed nim wzbraniając się zarazem w świetle swojej wiary.

Teologia katolicka usiłuje obecnie na nowo przemyśleć życie człowieka w świecie. Nie można bowiem, jak się okazuje, traktować norm jako abstrakcyjnych praw. „Realizm moralny oraz realizm świętości nie mogą być czymś nie do pogodzenia. Obowiązkiem teologii jest pokusić się o analizę »ziemską« konfliktów sumienia i prowizorycznych rozwiązań, których się one domagają, ponieważ życie w świecie, to, które człowiek usiłuje zrozumieć poprzez swoje doświadczenie i refleksję, stanowi przejaw woli Bożej".

Czy zatem niechęć do kompromisu, dlatego że jakoby poświęcał on miłość, posiada rzeczowe uzasadnienie? Mamy tu na myśli, mówiąc o kompromisie, postępowanie a nie intencję. Konflikt sumienia i konieczność zdecydowania się na takie a nie inne postępowanie narzucony jest przez relacje z ludźmi i rzeczami, relacje, którymi się człowiek wiąże swoim działaniem. Bardzo często przedstawia się kompromis jako przeniesienie miłości własnej nad miłość bliźniego — jako egoizm, jako wybór zła w konflikcie dwóch miłości. Gdyby tak było (a czasem tak jest), mielibyśmy do czynienia rzeczywiście z wyborem zła, a nie z kompromisem, o który nam chodzi. Z założenia, że kompromis jest konfliktem pomiędzy dwoma miłościami, wychodzi wszelka kazuistyka — pokazuje ona, że miłość bliźniego i egoizm składają się na ludzkie życie: raz trzeba wybrać siebie, drugi raz — bliźniego. „Miłość jako intencja nie znosi kompromisu". Dlatego jego

miejsce znajduje się na płaszczyźnie postępowania — gdzie trzeba wybierać „pomiędzy różnymi odpowiedzialnościami w obliczu świata" — gdzie jedną wartość poświęca się dla drugiej.

Heroizm i poświęcenie, mówi autor, mogą kierować postępowaniem wtedy, kiedy wiadomo, czego domaga się od człowieka Miłość *hic et nunc*. Bez tego nie mogą one wyznaczać miary dla ludzkiego czynu. „Konflikt sumienia, o którym mówimy, świadczy właśnie o niepewności odnośnie do obowiązku, który należy wypełnić". Prawda, że nikt nie ma większej miłości nad tego, który za innych kładzie swoje życie, ale nie można w tych słowach czytać potępienia np. samoobrony. Trzeba by najpierw wiedzieć w danym wypadku, czy istnieje wartość nadająca sens naszej ofierze, czy nasza np. śmierć będzie pożyteczna. Kazanie na Górze daje nam ogólne wskazania, ale nie mówi, co należy robić *in concreto*. Zawiera w sobie nakaz miłości bezinteresownej, lecz nie mówi, czego ta miłość domaga się w konkretnych wypadkach. Daje nam kierunek, drogę wynajdujemy sami.

Na problem kompromisu sporo światła rzucają listy św. Pawła — ograniczenie wolności na rzecz pokoju, dla uniknięcia skandalu, separacja małżeńska, tzw. przywilej Pawłowy, tolerowanie niewolnictwa itp. We wszelkiej kazuistyce dotykamy ostatecznie chrześcijańskiej walki między możliwością a powinnością świętości — przez to dotykamy zagadnienia łaski, zbawienia, odkupienia.

„Współczesna teologia moralna doszła do zrozumienia, że zbawienie i świętość są zorientowane w stronę zjednoczenia z Ojcem w Jezusie Chrystusie i nie można ani zbawienia, ani świętości utożsamiać z ograniczoną do czynników przedmiotowych koncepcją doskonałości moralnej. Nasze zjednoczenie z Bogiem, znajdując częściowo wyraz w życiu sprawiedliwym i pobożnym, urzeczywistnia się *in mysterio*. Wierzymy w porządek ludzki i ziemski znajdujący się na linii zbawienia i świętości". Ale „jedynie Miłość może służyć za kryterium świętości".

Miłość człowieka warunkują ludzkie niedoskonałości. Dlatego „kompromis pod warunkiem, że da się uzasadnić z punktu widzenia etyki, może stanowić wspaniałą odpowiedź Miłości i jako taki być zarówno święty i uświęcający jak i ludzki. Wielkość eschatologicznego zbawienia, którego oczekujemy, wymyka się nam. ...Nie możemy brać absolutnej doskonałości i harmonii za normę postępowania ludzkiego". Łaska wspiera nasze naturalne zdolności, niemniej człowiek, struktury świata, charakter, intelekt, wartości moralne zmieniają się *modo humano*, a nie *modo divino*, czyli w jednym mgnieniu. Jedno pytanie się liczy: czego domaga się tu i teraz miłość (chodzi znów o postępowanie, a nie o intencję). Rozróżnienie na miłość postępowania i miłość intencji nie jest oderwanym od rzeczywistości dualizmem. Miłość musi d z i a ł a ć, ale czy zawsze i wszędzie i w każdych okolicznościach dane jest człowiekowi w pełni ją wcielać w czyny?

„Wszelka miłość w człowieku redukuje się do kondycji pewnej zwyczajnej możliwości w obliczu rzeszy ludzi i szeregu obowiązków... w tym znaczeniu mówić możemy o względnym ograniczeniu miłości, która wyraża się między innymi przez kompromis".

Dobrze, ale czasem poświęca się wartości posiadające żywotną wartość dla drugiego. Co wtedy? „Stwierdzenie to umieszcza nas w sercu problemu niewystarczalności ludzkiej, zepsucia tego świata, czego uderzającym objawem jest właśnie konieczność kompromisu... Mówiąc abstrakcyjnie, nie możemy usytuować tej niewystarczalności na płaszczyźnie etyki, lecz wyłącznie — antropologii. ...W świetle doktryny o grzechu pierworodnym i o zbawieniu eschatologicznym, niewystarczalność nabiera zasięgu teologicznego nawet tam, gdzie nie stanowi okazji do pokusy i grzechu. Jak i w czym niemoc ta utrudnia zbawienie ostateczne, a także w którym momencie Odkupienie zaczęło ją leczyć, nie możemy powiedzieć *in concreto;* współczesna teologia nauczyła nas skromności w tłumaczeniu darów pozanaturalnych. Możemy stwierdzić, że kompromis wyraża niewystarczalność w stosunku do eschatologicznej doskonałości; ta niewystarczalność to fakt niewątpliwy. Ludzkie istnienie zmusza do wyborów dokonywanych w duchu pojednawczym, lecz któż naznaczy ich granice?"

Często przedstawia się konflikt sumienia jako wybór pomiędzy wartością „moralną" a wartością „naturalną", witalną, np. zabić drugiego, aby ocalić swoje życie. Jest to błędne. Rzeczywiście, mamy tutaj do czynienia z konfliktem wartości, ale zagadnienie leży nie w tym, czy te wartości są względne same w sobie, ale w tym, czy mamy prawo traktować je jako względne i czy wolno nam wymierzać ich „względność". Trudno powiedzieć, aby zdrowie, życie, płeć były absolutnymi wartościami osoby. Stojąc w obliczu wyboru pomiędzy takimi wartościami przekreślić możemy jedyną wyłącznie dla innej, równoważnej wartości. O taki kompromis nam chodzi. Względność wartości płynie między innymi także i z uwarunkowań historycznych. Wczoraj wojna sprawiedliwa była do przyjęcia z punktu widzenia chrześcijańskiego, dziś — świat poszedł naprzód — wydaje się niegodna człowieka. W nowych sytuacjach kryją się nieprzeczuwalne rozwiązania dla naszego postępowania. Odkrywa się je często pod naciskiem zagrożenia i trwogi. Otwierają nam one możliwości nowego postępowania. Kompromis, poświęcenie jednej wartości dla drugiej — z konieczności i z niechęcią dokonane, z pewnością nie kwestionuje *per se* samej miłości, ale rzuca pewien cień na harmonię naszego ziemskiego istnienia przypominając nam przygodność naszego bytu i powodując tęsknotę za ostatecznym zbawieniem".

Postępowanie byłoby wtedy moralnie złe, kiedy by poświęcało wartość, której nie wolno poświęcać pod żadnym warunkiem — np. według niektórych używając środków antykoncepcyjnych rezygnuje się z celu

małżeństwa, jakim jest *procreatio prolis*, dla współżycia seksualnego. Dziś jednak teologowie w tym wypadku słusznie podkreślają relatywną wartość nakazu rodzenia. Z tej przyczyny akt współżycia małżeńskiego nie zmierzający do poczęcia dziecka, stał się jako postępowanie (a nie jako wewnętrzna postawa sprzeciwiająca się w ogóle prokreacji) przedmiotem trudnych dyskusji teologicznych.

Stosunek pomiędzy postępowaniem a intencją (miłością) zawsze będzie niejasny — zawsze będziemy więc żyć w konfliktach. W małżeństwie dwoje ludzi doświadcza wartości życia wspólnego, a nie doświadcza *per se* wartości rodzenia. Nie można powiedzieć, że dla konkretnego aktu *hic et nunc* prokreacja stanowi wartość normatywną, równoważną miłości, której małżonkowie doświadczają. Wielu ludzi przeżywa ten konflikt jako walkę nie pomiędzy dwoma wartościami, ale pomiędzy witalną wartością ludzką (miłość) a normą, której nie mogą zrozumieć. Wielu katolików szuka tu kompromisu pomiędzy wartością a posłuszeństwem prawu nałożonemu przez Kościół — w grę więc wchodzi tu ich wiara. Rodzi się rozdźwięk między sądem a poczuciem winy. Ludzie chcą być posłuszni a równocześnie uważają się za upoważnionych do postępowania sprzecznego z normą. Aby norma stała się zrozumiała, teologia winna pokazać podstawy, na których opiera się nauka Kościoła, zakazująca używania środków antykoncepcyjnych — winna ukazać związek, który Kościół widzi „pomiędzy tą normą zakazującą a rzeczywistością religijną, to znaczy rolę małżeństwa w uświęceniu się małżonków". Jak dotychczas daleko od siebie znajdują się zbawienie i świat. Rozdział ten staje się z dnia na dzień groźniejszy. Po ludzku bowiem człowiek może usprawiedliwić swoje postępowanie zdając sobie zarazem sprawę, że na płaszczyźnie wiary usprawiedliwienia nie znajdzie. Zadanie teologii moralnej i pastoralnej w obecnej chwili polega nie na aprobowaniu kompromisu (w sensie ścisłym), ale na przywróceniu harmonii pomiędzy wiarą a sumieniem moralnym.

Moralność się rozwija — w stronę wolności. Zagadnieniem tym zajmuje się J. H. Walgrave, OP, w artykule *Moralność i ewolucja* — znajdującym się pod wyraźnym i silnym wpływem współczesnej filozofii zwłaszcza egzystencjalistycznej.

Łatwo się domyśleć, że autor nie głosi wolności od więzów moralnych a powrotu do spontanicznych sił instynktów, albo do stanu „dobrego dzikusa" czy niewinności przedhistorycznej Adama i Ewy „w poranek ich stworzenia przez Boga, kiedy nieświadomie urzeczywistniali dobro, bez żadnego prawa ani musu".

Uwolnić się! W wyrażeniu tym człowiek zaklął swój sen o *aurea aetas*, w którym czynił dobro, świadkiem Owidiusz, *sponte sua sine lege*.

We właściwym kierunku pchnął ludzkie marzenie Nowy Testament, w którym prawo stało się dokonaną wolnością, „autentyzmem moralnym". Autentyzm moralny nie narzuca zmuszających nakazów, ale

wpływa na człowieka uwalniającego — jako coś osobowo przeżytego, daje mu podstawy do życia.

Uwalnia go od nacisków społecznych, od „moralności", którą rządzi się plebs (Kierkegaard), która zmienia człowieka w bezosobową rzecz (*man* Heideggera), która jest „etyką innych" (Sartre).

Wszyscy wiedzą, co należy (?) odrzucić — wszyscy znają *terminus a quo*, ale nie ma zgody, do czego należy zmierzać — nie bardzo znany jest *terminus ad quem*. Odrzuca się pewne rzeczy z dwóch racji: w wielu wypadkach konkretne normy tradycyjnego stylu postępowania nie zgadzają się z poglądami naszego pokolenia na temat moralności, a po drugie normy te nosimy w sobie, ale jako coś zewnętrznego a nie jako wewnętrzny głos sumienia osobowego zasadzającego się na doświadczeniu i akceptacji — w tym wypadku głos naszego sumienia jest głosem środowiska, które nas ukształtowało.

Dyskusja skupia się aktualnie około *terminus ad quem*.

Walgrave próbuje w artykule dać odpowiedź na pytanie, czy istnieje ewolucja w etyce? Etykę definiuje on jako „normę lub zespół norm, którym kieruje się ktoś żyjący w wolności. Etyka więc przynależy do istoty fenomenu ludzkiego". Etyczne normy istnieją „w sumieniu ludzkim, w myśli ludzkiej. Norma moralna, niezależnie od tego, jaka jest jej istota, przede wszystkim jest pewną »myślą«. Powstaje pytanie: czy istnieje ewolucja w myśli człowieka w odniesieniu do norm, do ich wartości oraz ich podstaw? Pytaniem tym dotykamy jednej z podstawowych kategorii współczesnej filozofii — historyczności egzystencji ludzkiej — z historycznością wiąże się pojęcie ewolucji. Człowiek myśli swój byt — *animal rationale* — w ten sposób buduje swój świat. „Jego obecność ewoluująca w świecie materialnym dzięki stwórczej sile myśli — to właśnie tworzy jego historyczną egzystencję. »Człowieczeństwo«, nie jest naturalnym produktem, który został przewidziany w organizmie ludzkim już w chwili narodzenia". Właściwość ta tkwi w nim spotencjalizowana, urzeczywistnienie jej zostało powierzone konkretnej jednostce. Tak człowiek tworzy kulturę. Historia zatem oznacza styl życia wolnych bytów ludzkich w świecie materialnym.

Konkretna sytuacja stanowi sumę wszystkich czynników związanych z naszym istnieniem, ale nie będących jeszcze wolnością — owszem, ta jest z nimi skonfrontowana. Myśl wprowadza wolność w sytuację. Myśl interpretuje obiektywne dane, dopiero zinterpretowane tworzą one ludzką sytuację. Z drugiej strony myśl wprowadza sytuację w konkretną ludzką wolność. Człowiek zmienia siebie i świat. Dokonuje aktów stwórczych. To, co jawi się nam jako dobre i do spełnienia, jest wartością; to natomiast, co istnieje wyłącznie w myśli człowieka, nazywamy ideałem. Kultura jest urzeczywistnianiem wartości albo ideałów. Wartości i ideały poruszają nas

o tyle, o ile nie są abstrakcyjnymi, czystymi bytami, ale o ile zostały przetransponowane na konkretne funkcje, na to, co jest możliwe *hic et nunc* — a o tym z kolei decyduje sytuacja, w jakiej się człowiek znajduje.

W ten sposób człowiek się staje. Jeżeli zatem etyka jest jakąś myślą, jest ona rzeczywiście czymś historycznym, podległym ciągłej ewolucji. „Jest ona zespołem norm nałożonych świadomemu (myślącemu) życiu przez ideał transponowany na konkretne słowa, według wymogów oraz możliwości tkwiących w sytuacji, która nieustannie zmienia się i rozwija".

Dynamiką rozwojową rządzi dialektyka dwóch przeciwnych tendencji: z jednej strony etyka usiłuje zakrzepnąć w normie jako fakcie o charakterze socjologicznym (*moralité*), wynikłym z potrzeb społecznych, z drugiej — człowiek pragnie autentyzmu, usiłuje przełamać zakrzepłość norm i odzyskać prawdę.

Historia pokazuje, że walka wspomnianych dwóch tendencji zmierza w stronę coraz większego podkreślenia etyki autentyzmu, etyki osobowej, a nie opartej na *moralité* — zakrzepłych normach zewnętrznych względem osoby. Człowiek prymitywny zaplątuje się całkowicie w tej ostatniej, człowiek „dzisiejszy" — odwrotnie. Ideał, do którego ewolucja idzie, przedstawia się w postaci całkowitego opanowania etyki kolektywnej (*moralité*) przez etykę osobową. Rzecz jasna, grozi nam zawsze cofnięcie się — dążyć mamy zawsze do doskonałości, osiągnąć możemy jedynie ulepszenie.

A zatem czy prawda jest zmienna? Sama w sobie nie, ale ewoluuje ona w naszej myśli razem z nią samą. Żyjemy w „przedrefleksyjnej świadomości prawdy", to znaczy zanim ją pomyśleliśmy, już w niej tkwimy swoim istnieniem. Myśl usiłuje odsłonić tajemnicę rzeczywistości i przenieść ją z mroku świadomości przedrefleksyjnej w jasność wyraźnego poznania.

Poprzez idee i w nich dana nam jest prawda. Dlatego myśl nie tylko odsłania prawdę, ona na nią także oddziałuje. Dlatego interpretacja prawdy wiąże się z konkretnym czasem, z konkretną sytuacją. Musi tu mieć miejsce rozwój, ponieważ każda nowa sytuacja zawiera w sobie poprzednie, każdy nowy punkt widzenia bogatszy jest od poprzedniego. Nigdy jednak nie wypowiemy ostatniego słowa. „Nie ma, mówi Merleau-Ponty, myśli, która by objęła całą naszą myśl" (*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, r. IX). Żadna refleksja czy jej produkt nie obejmie pełnej prawdy, która dana jest naszej świadomości na sposób „przed refleksyjny".

Jeden z naczelnych problemów dla siebie etyka zawsze widziała w problemie prawa natury. Od postawienia tego problemu praktycznie zależało i zależy wszystko. Dlatego chyba słusznie w obliczu trudności, z jakimi musi się borykać dzisiaj myśl etyczna, zewsząd podnoszą

się głosy domagające się rewizji samego pojęcia natury, zwłaszcza w odniesieniu do człowieka.

Rewizji trzeba dokonać przede wszystkim w aspekcie historycznym, a dopiero później można będzie pokusić się o nowe adekwatne dla naszej sytuacji faktycznej i poznawczej postawienie odpowiednich zagadnień etycznych.

Takie właśnie spojrzenie na historię prawa natury daje nam artykuł A. Arntza pt. *Prawo naturalne i jego historia*. Pojęcie prawa natury wyprowadza Arntz z greckiego rozróżnienia *phisei dikaion* oraz *nomooi dikaion*. Pierwsze przedstawia prawo niepisane.

Kiedy stoicy uczynili Logos elementem immanentnym względem świata, znieśli tym samym w zasadzie różnicę między rozumem a naturą — dla stoika postępować zgodnie z rozumem znaczyło postępować zgodnie z naturą. Dało to początek dwom tendencjom — subiektywistycznej (akcent na rozumie) oraz obiektywistycznej (akcent na naturze).. Godzić je w jedną syntezę miał Logos, ale ten z kolei znajduje się poza człowiekiem. Chrześcijaństwo — poprzez listy św. Pawła, Prolog Ewangelii św. Jana — nawiązało do koncepcji stoickiej z tym, że posłużyło się raczej jej zwulgaryzowanym wydaniem. W XIII w. systematyzując teologię, musiano uporać się z czterema problemami: prawa wiecznego, prawa naturalnego, tzw. *ius gentium* oraz dekalogu. Na zagadnienie prawa naturalnego mocne światło rzucił Akwinata. W zasadzie definiuje on prawo natury z pomocą pojęcia funkcji prawa wiecznego, którym jest Bóg, a nie kosmos stoicki. Taka koncepcja nie rozstrzyga *a priori*, czy prawo natury może się zmieniać, czy też nie. Jego zawartość człowiek poznaje *naturaliter*, przynajmniej gdy chodzi o prawo natury pojęte najściślej — pierwszą, formalną zasadę synderezy, że dobro należy czynić a zła unikać. Zdanie (prawda) to jest oczywiste samo przez się i w stosunku do wszystkich (*notum in se immediate quoad omnes*). Nakazuje ono po prostu postępować rozumnie. Inne prawa (zdania) wyciąga się z pierwszych, oczywistych dla wszystkich; stanowią one zespół zdań oczywistych już nie dla wszystkich, lecz tylko dla „mądrych" (*notum in se sed quoad sapientes tantum*). Nie wszyscy wyciągają wnioski te same, jedni wyciągają te, inni tamte. Nawet te same wnioski nie są identyczne — ludzie zależni są w tym względzie od wielu uwarunkowań. Stąd im bardziej rozciągnie się pojęcie prawa naturalnego na prawdy nie wszystkim znane, tym trudniej będzie mówić o jednym prawie natury, powszechnie obowiązującym wszystkich o każdej porze i w każdym miejscu.

Punkt widzenia Tomasza układa się na linii intelektualizmu Arystotelesa — tym się tłumaczy silna później reakcja w postaci nominalizmu i woluntaryzmu.

Tomasz widzi prawo natury w bytach nierozumnych (*animalia*) oraz w człowieku. Temu drugiemu nadaje w ścisłym znaczeniu miano

prawa. Moraliści późniejsi zbytnio przejęli się pierwszym ujęciem i rozciągnęli je mniej lub więcej świadomie na koncepcję prawa natury zapodmiotowanego w człowieku: nie była to już jednak filozofia Tomasza, ale stoicyzm.

Arntz zwraca uwagę, że Tomaszowa koncepcja synderezy z jej wrodzoną zdolnością poznawania, przypomina pozycję Kanta, od którego jednak dzieli Akwinatę realizm — u Akwinaty bowiem pierwsze zasady przejawiają się w działaniu, a nie w refleksji nad jego naturą czy nad dobrą wolą. Mimo wszystko jednak doktryna jego dała impuls dla dwóch tendencji błędnych — dedukcyjnego wyciągania z pierwszych zasad wszystkich innych praw oraz — przy zaakcentowaniu „naturalnych" skłonności człowieka — fizykalnego pojmowania w ogóle prawa naturalnego. Wskutek tego ginął coraz bardziej w etyce człowiek jako podmiot; stawał się przedmiotem-rzeczą, którą rządzą prawa posiadające naturę bądź sylogizmu, bądź fizykalnych elementów. Traktowano go jak „jednego z wielu", jako byt, który niczym istotnym w swojej naturze nie różni się od pozostałych — jednoznaczność wszechwładnie dominowała. Etyka zamieniła się w abstrakcję daleką od życia, usiłującą ustawiać ludzi w życiu jak martwe pionki na szachownicy, a prawo natury — w coś w rodzaju prawa pozytywnego.

Nowa koncepcja etyki i prawa natury powinna uwzględnić człowieka jako podmiot i to podmiot jedyny, czyli niepowtarzalny — żyjący razem z innymi ludźmi, którzy posiadają te same prawa i te same obowiązki. Każdy jednak urzeczywistnia swoją naturę, w swoich uwarunkowaniach. Zatem prawo natury powinno się dać w każdej chwili przełożyć na konkretne relacje ludzkie, takie, jakie się jawią w pojęciu człowieka, pojęciu, jakie człowiek ma o sobie samym.

G. Botterweck z kolei zastanawia się nad pewnymi formami prawa w Starym Testamencie, których poznanie przyczynia się do zrozumienia dekalogu.

René Coste porusza aktualny dziś problem pacyfizmu i słusznej obrony (*Pacyfizm a słuszna obrona*). Rozróżnia on i analizuje pacyfizm absolutny, mający swoje źródło — według niego — w uczuciowej reakcji na okropności wojenne; pacyfizm racjonalny, także wywodzący się z doświadczeń masowych mordów, ale usiłujący znaleźć dla siebie uzasadnienie w odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwość — każda wojna jest niesprawiedliwa a zatem irracjonalna i niesłuszna. Trzecim pacyfizmem byłaby teoria o nieużywaniu siły (*non-violence*), znana nam z terenu Indii (gdyby tam była nie Anglia lecz jakieś inne państwo, z teorią tą Gandhi daleko by nie zaszedł). Wreszcie mielibyśmy czwarty pacyfizm absolutny inspiracji chrześcijańskiej, bliski indyjskiemu. Teksty ewangeliczne są zbyt znane, aby je tutaj przytaczać. Coste w swoich rozwiązaniach nie wydaje się wychodzić poza

tradycyjne odpowiedzi, jeśli chodzi o obronę tzw. słusznej wojny. Dlatego też w nocie redakcyjnej zwrócono uwagę, że obecnie, gdy w grę wchodzi wojna ABC, dotychczasowe rozwiązania okazują się niewystarczające i kto wie czy właściwe.

W drugiej części „Concilium", w Biuletynie, z pewnością zaciekawi szerokie kręgi czytelników zreferowanie przez F. Böckle'a dyskusji, jaka się rozwinęła dookoła regulacji urodzin [1]. Impuls do dyskusji teologów dała trudność, wobec której stanęła ogromna część wiernych, pełnych dobrej woli, trudność pogodzenia życia z wymogami katolickiej etyki małżeńskiej. Według ankiet około 90—95% małżeństw katolickich postępuje niezgodnie z normami etyki w tej materii. Nie daje to oczywiście wystarczającego powodu do ich zmiany, niemniej zmusza do przemyślenia całego zagadnienia na nowo.

Moralista spotyka się z zarzutem, że katolicka etyka małżeńska obfituje w elementy gnostyczne i manichejskie. Nauka o „celach małżeństwa" podana przez Kodeks Prawa Kanonicznego staje się zrozumiała dopiero w świetle koncepcji prawa naturalnego Ulpiana oraz definicji scholastycznych rodzaju (*animal*) i gatunku (*rationale*) starających się wyrazić istotę człowieka — przy czym zaniedbano wyciągnąć wnioski z faktu, iż człowiek jest przede wszystkim człowiekiem.

Na taką a nie inną naukę o małżeństwie wpłynęła — według L. Janssensa — myśl św. Augustyna, walcząca z manicheizmem, który zostawił na niej swój ślad. Usprawiedliwienie pragnienia seksualnego, w którym widział on *malum concupiscentiae*, znajduje w *bonum prolis*, czyli w dziecku, oraz w *bonum fidei* — wierze. W tej perspektywie współżycie małżeńskie staje się przeszkodą dla miłości duchowej. Owszem, miłość małżeńska daje prawo współżycia fizycznego, nie widać tu jednak żadnego w e w n ę t r z n e g o związku pomiędzy jednym a drugim. Tak pozostało przez wieki. Dla Alberta Wielkiego i Bonawentury „wspólnota ciał" (*communio corporum*) nie należy do istoty małżeństwa, stanowi tylko jego dopełnienie (*consummatio*), jego *esse plenum*. Wkrótce z tego punktu widzenia zaczyna się mówić o ce-

---

[1] Por. następujące pozycje:
E. B ö c k l e, *Verantwortete Elternschaft*, w „Wort und Wahrheit", nr 19 (Oct. 1964), s. 584. J. F e r i n, *De l'utilisation des médicaments „inhibiteurs d'ovulation"*, w „Eph. Theol. Lovan.", nr 39 (1963), s. 779—786. B. H ä r i n g, *La théologie et la pilule contraceptive*, w „Documentation catholique", nr 46 (19. VII. 1964). L. J a n s s e n s, *Morale conjugale et progestogènes*, w „Eph. Theol. Lovan.", nr 39 (1963), s. 787—826. P. V a n L o c h t, *La morale conjugale*, Bruxelles 1964. J. M. R e u s s, *Don mutuel des époux et procréation*, w „Supplément de la vie spirituelle", nr 69 (Mai 1964), s. 103—123. J. R o c k, *Geburtenkontrolle, Vorschläge eines kathol. Arztes*, Olten 1964. E. S c h i l l e b e e c k x, *De Natuurwet in verband met de katholieka huvelijksopvatting*, w „Jaarboek der Katholieke Theologen (1961), Hilversum 1963, s. 5—51. L. J. kard. S u e n e n s, *Amour et maîtrise de soi*, Paris 1960.

lach małżeństwa — między innymi w *Rzymskim Katechizmie*. Współżycie małżeńskie umieszczono na linii wyboru między wstrzemięźliwością a korzystaniem z prawa (*exercitium iuris*). Nie dostrzegano w nim integralnego składnika drogi małżonków do właściwego im celu — doskonałości.

Wywody natury historycznej dokonane przez Janssensa spotkały się z krytyką A. Günthöra, krytyką, zdaniem Böckle'a, niesłuszną. Bezpośrednim powodem nowej fali dyskusji stało się wynalezienie pigułek powstrzymujących owulację.

Że nie można bezmyślnie płodzić dzieci, jest dzisiaj rzeczą chyba bezsporną. Pius XII 29 października i 26 listopada 1951 r. mówił, że prokreacja wiąże się z dopełnieniem małżeństwa, a nie z nim samym, i że nie ma być ona nieograniczona. Sama rodzina decyduje o mierze, według której urzeczywistniać będzie prokreację (por. wypowiedź kard. Suenensa w jego książce *Amour et maîtrise de soi*, Paris 1960, s. 105).

Nie należy uważać takiego postawienia sprawy za ustępstwo dla ludzi, którzy niechętnie odnoszą się do dużej liczby dzieci. Dzisiaj zmieniła się sytuacja rodziny. Każda rodzina, tak się potoczyła ewolucja społeczna, zdana jest na własne siły, małżonkowie szukają jedno w drugim oparcia i miłości. Ponadto postęp medycyny zmniejszył śmiertelność dzieci, a z drugiej strony wydatnie zwiększył płodność kobiet i przedłużył jej okres. W obliczu tych faktów liczba dzieci nie może być funkcją fałszywie pojętej wiary w Opatrzność, ale — rozumnej odpowiedzialności.

Daru małżeńskiego także nie można rozpatrywać li tyko z punktu widzenia prokreacji. U zwierząt współżycie wiąże się ściśle z owulacją, z instynktem, u człowieka nie. U niego jest to wolny dar miłości. W konsekwencji normatywną siłę aktu seksualnego widzi się nie tylko w *actus per se aptus ad generationem et educationem*, lecz także (jeśli nie przede wszystkim) w tym, że ten akt sam przez się może wyrażać wzajemny dar. Problem zasadniczej wagi leży w tym, jaki stosunek wiąże wspomniane dwa momenty aktu małżeńskiego — rodzenie i wzajemny dar. Böckle wyróżnia trzy grupy stanowisk wobec tego problemu.

1 — Grupa pastoralna. Według niej akt małżeński zmierza ze swojej natury do różnych wartości — żadnej z nich nie można *efficienter* wykluczyć z aktu będącego jednością metafizyczną. W jedności tej jedno drugiemu się odkrywa — Genesis (4 1—17) nazywa akt małżeński poznaniem. Symbolizuje on także wzajemne oddanie się a wiążąc się tak ściśle z płodzeniem zmierza do rodzenia. Na głębokiej niepodzielnej jedności daru z rodzeniem, polega prawda i piękno małżeńskiego aktu. Te wartości tworzą normę postępowania, tworzą jak gdyby „obraz kierujący" (*image conductrice, Leitbild*) dla

małżeństwa, nie utożsamiający się jednak z prawem. Narzuca on wprawdzie pewną powinność, ale innego rodzaju, nie dającą się ująć w schemat „wolno — nie wolno”. Norma postępowania w małżeństwie mieści się raczej na planie wartości i antywartości. Dla wielu nauka katolicka w odniesieniu do małżeństwa posiada charakter czysto negatywny — zakazujący używać środków antykoncepcyjnych — co z gruntu jest fałszywe. Przede wszystkim bowiem chodzi w niej o ten „obraz kierujący”.

Tego rodzaju normie, chociaż stwarza ona zobowiązanie dla małżeństwa, nie można zadośćuczynić tak jak np. prawu ludzkiemu. Prawodawca dając jakiejś grupie prawa przystosowuje je do możliwości obywateli (*possibilitas legis*) — Bóg z pewnością nie nakazuje czegoś niemożliwego, ale dając ideał nieskończonej doskonałości — Siebie — chce dźwignąć, z pomocą łaski, człowieka ponad jego ludzkie aktualne *posse*. Każde małżeństwo kroczy tą drogą do ideału — kroczy, a więc jeszcze znajduje się w odległości i to dalekiej od niego. W każdym momencie urzeczywistnia tę część ideału, na jaką je stać. Umieć przyjąć pogodnie decyzję niedoskonałą, jako w danej chwili najmniej złą realizację ideału, dowodzi mądrości i cnotliwości — jest to pogląd wyrażony przez księdza van Locht.

Trzeba zaznaczyć, że grozi tu złe rozumienie „zobowiązania do tego, co możliwe”. Przestrzeganie etyki małżeńskiej należy przecież do nakazów odnoszących się do wykonania, a nie do intencji, jak np. nakaz miłości, której nikt nie posiada w pełnym wymiarze, a w której można tylko wzrastać. Zwolennicy koncepcji, nazwanej przez autora artykułu pastoralną, odpowiedzą, że chodziło im tylko o to, że jeżeli w konkretnym wypadku wstrzemięźliwość grozi kryzysem w małżeństwie albo jedną ze stron wystawia na niebezpieczeństwo upadku moralnego, wówczas należy zbadać, jakie kroki bezpośrednio trzeba podjąć, aby cedząc komara nie przeoczyć wielbłąda. Miłość jako postawa jest takim samym celem jak i czystość. Blöcke stwierdza, że jeżeli istotnie wszelka interwencja antykoncepcyjna jest grzechem czy błędem, to rozwiązanie dane przez grupę pastoralną przedstawia się jako jedynie godny wiary sposób głoszenia dzisiaj naszej etyki.

2 — Grupa kazuistów. Usiłują oni wykazać, że pewne interwencje antykoncepcyjne nie sprzeciwiają się nauce Kościoła, przede wszystkim chodzi im o pigułki powstrzymujące owulację. Głównym rzecznikiem tej postawy jest profesor Lowanium L. Janssens.

Przyjąwszy, mówi Janssens, że nigdy nie wolno pozytywnie wykluczyć prokreacji z aktu małżeńskiego, musielibyśmy powiedzieć, że wówczas i wybór dni niepłodnych u kobiety należałoby uznać za moralnie niegodziwy — gdyż temu wyborowi okoliczność czasu nadaje charakter środka antykoncepcyjnego. Kościół jednak uznał tę metodę za moralnie dobrą z czego Janssens wyciąga wniosek, że źródło niegodziwości postępowania antykoncepcyjnego nie leży w pozytywnej

decyzji wykluczenia z danego aktu możliwości poczęcia. Zepsucie aktu małżeńskiego (zło moralne) polega na zaingerowaniu w samą strukturę aktu i na jej zniszczeniu. Według Janssensa, J. Rocka i J. Ferina pigułki powstrzymujące owulację nie dotykają aktu w jego strukturze (tak jak nie dotyka go wybór dni niepłodnych) i dlatego uważają je oni za moralnie godziwe.

Wielu uważa używanie tego typu środków za bezpośrednią sterylizację, której Kościół nie dopuszcza. Janssens zwraca jednak uwagę, że istotne jest tu pojęcie sterylizacji — jeżeli byłaby nią każda interwencja dążąca do przeszkodzenia poczęciu, to i wybór dnia niepłodności także podpadnie pod tę kategorię. Istotne dla sterylizacji, mówi, jest zniszczenie samego narządu tak, że poczęcie staje się w ogóle niemożliwe. Pigułki, o których mowa, w żadnym wypadku nie niszczą narządu ani możliwości poczęcia, wyłącznie zawieszają funkcję.

W. van der Marck, OP, w relacji Böckle'a, wychodzi w swoich rozważaniach od analizy struktury aktu moralnego. Pigułek, powiada, używa się w różnych celach: dla sterylizacji, uleczenia, regulacji urodzin. Używanie pigułek jest więc tylko środkiem i jest złe lub dobre moralnie w zależności od celu, jakiemu ma służyć. A przecież dzisiaj regulacja urodzin nie tylko że jest dopuszczalna, ale związała się z poważną odpowiedzialnością. „Jeśli więc cel jest dobry, mówi van der Marck, to i używanie pigułek musi być takie samo".

Według Th. C. J. Beemera powyższe koncepcje zasadzają się na rozróżnieniu płodności aktualnej i płodności integralnej — otóż pigułki usuwają pierwszą a przez sterylizację rozumie się usunięcie drugiej.

Biskup J. M. Reuss z Mayonne podchodzi do zagadnienia podobnie — dzisiaj dla ludzi żyjących w małżeństwie harmonijna wspólnota jest nie do pomyślenia bez seksualnego współżycia. Jeżeli tak, to nie można się tego ostatniego wyrzekać. Jeżeli zaś nie można już mieć dzieci, rozwiązaniem problemu będzie takie współżycie, które by nie doprowadziło do poczęcia. Tego się właśnie szuka wybierając dni niepłodne. A jeżeli tych dni jest mało? Czy inne metody? Na planie intencji Reuss nie widzi tu żadnej różnicy, byleby tylko nie gwałciły one samego aktu, jego struktury. Nie wymienia on żadnej innej metody po imieniu — to nie należy do teologa, którego zadanie polega wyłącznie na pokazaniu podstaw (teologicznych) dla samego współżycia małżeńskiego.

Powyższe dwie grupy zgadzają się z tym, że samej prokreacji nie można wykluczyć z aktu seksualnego bezpośrednią interwencją w samą *copula*, ale ich przedstawiciele sądzą, że usunięcie warunków fizjologiczno-biologicznych, bez których nie dojdzie do poczęcia w konkretnym dobrowolnym stosunku, nie sprzeciwia się wzajemnemu darowi więcej aniżeli wybór dni niepłodnych. Wszyscy powołują się tu na naukę Kościoła, który wybór dni niepłodnych uznał za godziwy.

Okres niepłodności kobiety, mówi w związku z tym Böckle, nie wynika z działania człowieka, nie stanowi *voluntarium* a tylko za nie człowiek ponosi odpowiedzialność. Dlatego korzystanie z okresu niepłodności nie sprzeciwia się etycznej normie. O tym trzeba pamiętać przy rozważaniu problemu godziwości środków antykoncepcyjnych, ponieważ z faktu godziwości metody dni niepłodnych wyciąga się daleko idące wnioski. Wybierając dni niepłodne mamy do czynienia z preferencją w sferze intencji, podczas gdy przy innych metodach — z działaniem. Dni niepłodne stanowią przedmiot wyboru (*volitum*), a nie skutek jego działania (*voluntarium*). Człowiek zaś nie ma prawa działać *contra* prokreacji. Reuss i inni mówią o paralelizmie pomiędzy preferencją, dzięki której unika się owulacji, a działaniem, które je powstrzymuje, niemniej trudno tu nie dostrzec moralnej różnicy.

3 — Grupa „radykalna". Aby otrzymać adekwatne rozwiązanie zagadnienia — utrzymują autorzy zaliczani przez Böckle'a do tej grupy — trzeba rozpocząć analizę od samych podstaw, to znaczy trzeba na nowo przemyśleć i postawić zagadnienie fundamentalne: co to jest natura? Dotychczasowe pojęcie natury oparte na tym, co wspólne zwierzętom i ludziom (*id quod natura omnia animalia docet*), nie wystarcza, aby zbudować odpowiednią etykę. Brakuje do tego momentów mierzonych *secundum caritatem et secundum rationem*. „Nakaz miłości — pisze Böckle — zakłada pewną radykalną koncepcję całokształtu prawa. Chrystus ofiarowując się z miłości wypełnił prawo". Powołani jesteśmy do współpracy z Nim w tym względzie. Urzeczywistniać miłość mamy w rzeczywistości ziemskiej, ludzkiej — oto istota moralności chrześcijańskiej. A ponieważ charakter naszej egzystencji jest czasowy, historyczny, zmienny, ciągle na nowo musimy szukać sensu dla naszego życia, dla świata, ciągle na nowo musimy szukać niezmiennej woli Bożej.

Takie są myśli przewodnie cytowanego przez Böckle'a artykułu E. Schillebeeckxa, OP, (zamieszczonego w „Jaarboek der Katholieke Theologen" — 1961 — Hilversum 1963, 5—51). Każde nasze poznanie, powiada dalej Schillebeeckx, posiada charakter perspektywiczny, to znaczy daje nam prawdę oglądaną z pewnego określonego punktu widzenia. Nie posiadamy prawdy w sposób definitywny. Prawda sama się nie zmienia, zmieniają się perspektywy.

Kiedy mówimy o celach małżeństwa, poddajemy analizie związek dwojga ludzi. Tymczasem stanowi on pewną ludzką „całość", w której na pewno pierwiastek duchowy, wcielony w materię, odgrywa pierwszą rolę. Rozwiązanie interesującego nas problemu może zatem być uzyskane w „języku wcielenia". Z tej perspektywy widać tylko jeden cel małżeństwa, który sam jest złożony dzięki złożoności ludzkiego bytu. Celem tym jest życiowa wspólnota osobowa, odpowiedzialna za życie dwojga małżonków oraz dzieci.

Schillebeeckx analizuje tzw. fizycyzm — tradycyjną koncepcję, przypisującą strukturom biologicznym aktu wartość normatywną w etyce. Idąc za Ulpianem, dla którego norma postępowania seksualnego tkwi w tym, co wspólne zwierzęciu i człowiekowi, można powiedzieć, stosownie do dzisiejszej znajomości rzeczy, że masturbacja czy homoseksualizm stanowią stałą cechę człowieka oraz zwierzęcia. Z tej przyczyny w celu uzyskania normatywnego spojrzenia na postępowania ludzkie, trzeba zdobyć perspektywę antropologiczną (z punktu widzenia zarówno teologii jak i filozofii). Wówczas nasze rozważania etyczne pójdą głębiej w analizie możliwości wcielania ducha ludzkiego w sposób godny człowieka i etycznie uporządkowany. Dopiero humanizacja możliwości biologicznych człowieka posiada sens moralny.

Schillebeeckx uważa, że nauka Kościoła odnośnie do zakazu używania środków antykoncepcyjnych jest zbyt powszechna wśród biskupów i dotyczy zbyt ważnej dziedziny życia, aby mogła być pomyłką. Najważniejsze w niej i absolutnie nieodwołalne, sądzi on, jest twierdzenie, że natura małżeństwa nie da się pogodzić z pozytywnym wykluczeniem dziecka, niezależnie jaką drogą by się dochodziło do osiągnięcia tego celu — czy poprzez wybór dni niepłodnych, czy z pomocą innych środków. Lecz jest pytaniem, czy Kościół twierdzi tu, iż wszystkie intencje i cele życia małżeńskiego muszą się urzeczywistniać w każdym poszczególnym akcie. W małżeństwie mamy płaszczyznę życia i płaszczyznę konkretnego aktu. *Actus humanus* małżeństwa znajduje się w sferze planu całości życia, jest fundamentalnym wyborem. Poszczególne akty muszą w tym wyborze uczestniczyć. Kościół, mówi Schillebeeckx, na pewno twierdzi, że małżonkowie muszą chcieć prokreacji — ale nie wypowiedział się dotąd na temat stosunku, jaki zachodzi pomiędzy tym chceniem a poszczególnym aktem małżeńskim. W poszczególnym uczynku nie zawsze może się realizować to, co — z racji podstawowego wyboru, *actus humanus* — zasadniczo odpowiada najgłębszym przekonaniom osoby działającej i jest ich logicznym następstwem. Rozróżnienie między tak pojętym *actus humanus* a poszczególnym uczynkiem jest sprawą nową i nie biorą go pod uwagę dotychczasowe dokumenty Kościoła. Stając wobec tego rozróżnienia Kościół może rozciągnąć potępienie antykoncepcji i na poszczególne uczynki — ale faktem jest, że dotąd tego nie uczynił. Teologowie na ogół ekstrapolowali to, co dotyczyło *actus humanus*, także na poszczególne akty — być może mieli rację, ale za wcześnie o tym przesądzać. Jest pewne, że nie wolno frustrować współżycia małżeńskiego jako *actus humanus*. „Z nauki Kościoła nie można jednak wyciągnąć wniosku — słowa Böckle'a — jakoby zakazywała ona wszelkiej interwencji na płaszczyźnie biologiczno-fizjologicznej poszczególnego aktu. Kiedy tego rodzaju interwencja zgadza się z ogólną płaszczyzną życia małżeńskiego i kiedy nie rani się poważnie żadnej wartości osobowej, interwencji takiej nie można uważać za niemoralną".

Bliskie poglądom Schillebeeckxa są myśli o. J. Davida, SJ. Nie można traktować, mówi ten ostatni, aktu współżycia małżeńskiego w izolacji od samego małżeństwa. Małżeństwo ma na celu prokreację, jeśli ją urzeczywistnia, spełnia wolę Boga. Ale już sama natura odłącza bardzo często poczęcie od poszczególnego aktu. Człowiek — inaczej aniżeli zwierzę — może się oddać drugiej osobie nie tylko w dniach owulacji. W konsekwencji akt seksualny u człowieka posiada swój szczególny sens — w inny sposób wyraża miłość a w inny jest symbolem prokreacji; miłość wyraża zawsze, jako symbol prokreacji czasami może być nieskuteczny. Wydaje się jednak — pisze Böckle — iż fakt, że czasami akt seksualny nie kończy się poczęciem, wcale nie mówi, jakoby człowiek miał prawo stwarzać takie sytuacje. Trzeba by najpierw pokazać, że w pewnych okolicznościach człowiek żonaty nie ma prawa prokreować, co dopiero stawia problem interwencji antykoncepcyjnej — interwencji w strukturę biologiczno-fizjologiczną aktu. Problem leży w tym, czy osoba ma się ugiąć przed tą strukturą, czy też struktura przed osobą?

Ostatnim autorem, którego poglądy referuje Böckle, jest Walter Brugger, SJ. Według niego różnicy między metodą zakazaną a dozwoloną nie należy szukać w tym, że raz korzysta się z czasowej naturalnej niepłodności, a drugi raz się ją samemu stwarza. Byłby to typowy fizycyzm. Oceny, czy dane metody są moralnie złe lub dobre, winno się dokonywać z punktu widzenia miłości osobowej.

W ostatnim z artykułów Enda Mc Donagh mówi o teologii małżeństwa (*Małżeńska teologia moralna*), o jej rozwoju w ostatnich siedmiu latach. Zbytnie zaakcentowanie małżeństwa — stwierdza — jako „kontraktu" (nawet zawartego w kościele) osłabiło u wiernych poczucie „nierozerwalnej jedności", jaka rodzi się z chwilą sakramentalnego ślubu. Podejście teologów do małżeństwa charakteryzował legalizm. Z miłości zrobiono coś zracjonalizowanego gubiąc w niej osobowe zaangażowanie. Ale pojawiła się także inna teologia; jej interesującym przykładem jest Dietrich von Hildebrand, dla którego małżeństwo posiada swoją wartość i swój własny sens, a nie tylko jakiś cel. W nim bowiem żyje dwoje ludzi — w nim jako sakramencie — i w nim osiągają oni swoją doskonałość i szczęście. Do tego samego nurtu zalicza Mc Donagh znanego na naszym terenie B. Häringa.

Wiele cennych pomysłów wnieśli do teologii małżeństwa sami świeccy, co jest zrozumiałe i życzyć by sobie tylko należało większej pod tym względem współpracy.

Wspomniany artykuł posiada charakter informujący o aktualnym stanie dyskusji związanej ze współżyciem małżeńskim, poniekąd „pokrywa się" z artykułem Böckle'a.

Na ostatnią wreszcie pozycję piątego numeru „Concilium" składa się wypowiedź kardynała Lercaro na temat znaczenia dekretu *O Eku-*

menizmie dla dialogu z Kościołami wschodnimi niekatolickimi, oraz krótkie noty — jedna E. Schillebeeckxa (*Nowe uwagi co do dekretu trydenckiego na temat usprawiedliwienia*), i F. Böckle'a o „Societas Ethica", której pierwszy kongres doroczny odbył się w Bazylei — od 30. VIII do 2. IX br. Tematem jego było małżeństwo widziane od strony socjologicznej, egzegetycznej i moralnej.

Stanisław Grygiel

KŁOPOTY CZASOPISM TECHNICZNYCH

Przed dwoma laty w jednym z krajowych instytutów przemysłowych badano przydatność różnych form publikacji technicznych w pracy zawodowej techników. Okazało się przy tym, że istnieją dwa odmienne typy poszukiwanych w literaturze informacji, które należało rozpatrywać oddzielnie; były to:

a. Wiadomości metodologiczne, dotyczące sposobów rozwiązywania zagadnień bądź też przeprowadzania badań. Ten rodzaj wiedzy — według zgodnej opinii techników — wymaga przede wszystkim głębokich i gruntownych studiów, natomiast nowoczesność publikacji, z których się korzysta, odgrywa mniejszą rolę. Podstawowym źródłem informacji są tu obszerne „klasyczne" monografie, dopasowane do wykształcenia i rodzaju zainteresowań studiującego. Zresztą czyta się na ogół niewielki ułamek spośród łatwo dostępnych podręczników z danej dziedziny techniki; zwykle tylko kilka uzupełniających się książek należących do jednej szkoły myśli technicznej, tzn. odznaczających się podobieństwem wykładu, oznaczeń, użytych metod i hierarchii ważności problemów. W zakresie tej problematyki czasopisma techniczne uchodzą za niezbyt użyteczne, gdyż zawarte w nich publikacje są zazwyczaj zbyt fragmentaryczne oraz dotyczą zbyt szczegółowych zagadnień.

b. Wiadomości merytoryczne dotyczące podobnych rozwiązań technicznych, ich właściwości, wymagań technologicznych, konkretnych danych procesów i urządzeń. Wśród techników za najcenniejsze źródła tego rodzaju wiadomości uważa się powszechnie: katalogi i prospekty firmowe, dane fabryczne, wyniki pomiarów doświadczalnych, a zwłaszcza dokumentacje zbliżonych pracujących już urządzeń technicznych. W zakresie tej problematyki książki są najczęściej przestarzałe (tu w przeciwieństwie do spraw metodologii wymaganie nowoczesności jest istotne), z czasopism zaś pewną wartość przypisuje się tzw. czasopismom firmowym [1]. Inne drukują publikacje za mało konkretne, zbyt oderwane od praktycznych potrzeb.

[1] Są to czasopisma wydawane przez wielkie koncerny zachodnie, jak na przykład „Westinghouse Engineer", „Philips Research Reports", „Revue Jeu-

Podobnie niechętną opinię co do celowości czytania obecnych czasopism technicznych niejednokrotnie wypowiadano ostatnio w środowiskach technicznych Zachodu. Najczęściej spotyka się zarzut, że korzystanie z publikacji jest niezwykle utrudnione ilościowym zalewem artykułów o znikomej zazwyczaj wartości. Swoistym rekordzistą takiej „twórczości" jest chemia ogłaszająca ostatnio około pół miliona publikacji rocznie. Drugie miejsce przysługuje elektrotechnice dochodzącej w 1963 roku do 200 000 pozycji rocznie, przy czym liczby te podwajają się mniej więcej co 20 lat. Podobne kłopoty występują zresztą w prasie naukowej. „World List of Scientific Periodicals" z 1951 roku wylicza około 50 000 samych periodyków wydawanych na wszystkich kontynentach.

Dla opanowania tego natłoku spróbowano posłużyć się tzw. wtórnymi źródłami informacji, tzn. ciągłymi wydawnictwami okresowymi zawierającymi wyłącznie dane bibliograficzne oraz zwięzłe streszczenia wybranych wartościowszych artykułów. Takie przeglądy streszczeń dla ważniejszych gałęzi techniki są wydawane przez wszystkie bardziej rozwinięte gospodarczo państwa, przy czym nawet najbardziej liberalne w tej mierze wydawnictwa radzieckie pomijają do 60% publikacji, opracowania anglosaskie zaś skreślają podczas tej selekcji około 85% przeglądanych artykułów [2]. Sądzi się powszechnie, że dla bardziej popularnych zagadnień przy odpowiednim doborze mniej więcej 5% publikacji zawiera całość dostępnych w danym zakresie informacji powtarzaną tylko w pozostałych 95% opracowań przy odmiennym układzie fragmentów, innych oznaczeniach lub też w innych językach.

Przeprowadzone w 1960 roku w Wielkiej Brytanii badania czytelnictwa prasy technicznej wykazały, że przeciętny czytelnik czyta mniej więcej jeden artykuł na dwa zeszyty (około 6% tekstu). Podobno tylko dwa działy cieszą się znacznie większym powodzeniem: recenzje nowych wydawnictw oraz streszczenia wybranych artykułów innych czasopism, przy czym nie tyle zwięzłość streszczeń odgrywa tu rolę, ile ich dobór. Zjawiska te można uważać za przejawy samoobrony czytelników przed powodzią małowartościowych publikacji. Podkreśla się bowiem, że oprócz powtarzania skądinąd dobrze znanych wiadomości ogłoszone prace cechuje niestaranność, wyraźne niedopracowanie, a zwłaszcza dość powierzchowne często przemyślenie zagadnień wynikające zarówno z pośpiechu, jak i — niekiedy — pewnego lekceważenia osoby czytelnika. U niektórych autorów spotkano się na przykład z opinią, że pu-

mont", „Bulletin Secheron", „Brown-Boveri Mitteilungen", „Siemens Zeitschrift", „AEG-Mitteilungen", „ASEA-Revue" itd. Większość publikowanych w nich artykułów stanowią szczegółowe opisy nowych osiągnięć technicznych i konstrukcji danej firmy.

[2] Na przykład dla całości elektrotechniki odpowiedni radziecki „Refieratiwnyj Żurnał" w 1963 r. podał około 82 000 streszczeń, angielskie zaś „Electrical Abstract" około 24 000.

blikacje na dany temat najlepiej pisać wówczas, gdy zaczynamy się nim interesować, traktując to jako dogodny sposób utrwalania w pamięci przyswajanych właśnie wiadomości. W końcu w kręgach techników niemieckich propaguje się ostatnio następującą — dość skrajną — metodę praktycznego korzystania z czasopism:

a. Gdy ocenia się, że samodzielne rozwiązanie danego zagadnienia nie potrwa dłużej niż 4 do 5 tygodni, wówczas nie należy w ogóle przeprowadzać bardziej gruntownych poszukiwań w literaturze, są one bowiem zazwyczaj zbyt czasochłonne, a przede wszystkim nie przyczyniają się do rozwoju umysłowej samodzielności pracowników.

b. W razie potrzeby należy posługiwać się najpierw wtórnymi źródłami informacji, a zwłaszcza możliwie obszernymi kartotekami streszczeń uporządkowanymi na przykład według klasyfikacji dziesiętnej [3]. Tak więc zeszyty czasopism fachowych powinny natychmiast po wydaniu i sporządzeniu streszczeń trafiać do magazynów bibliotecznych i tam oczekiwać na kogoś poszukującego literatury jednego z tematów poruszonych w danym zeszycie. Stałe śledzenie w czasopismach stanu bieżącego jakiejś problematyki wydaje się przydatne co najwyżej dla osób, które postanowiły poświęcić wiele lat pracy jakiemuś wyraźnie określonemu niewielkiemu fragmentowi wybranej dziedziny techniki i wiążą się raczej z erudycją specjalistyczną niż z potrzebą rozwiązania konkretnego zagadnienia.

Ten kryzys prasy fachowej najzwięźlej, mimo że nieco karykaturalnie, ujął D. Kroneberg formułując następujące trzy główne przyczyny istnienia czasopism technicznych [4]:

1. Zatrważająca rozmiarami moda tzw. rozpowszechniania i udostępniania informacji, przy czym operuje się niemal wyłącznie kryteriami ilościowymi, co w połączeniu z ambicjami nowych, nieustannie powstających instytucji i organizacji zajmujących się tego rodzaju działalnością prowadzi do dość bezkrytycznych przedsięwzięć wydawniczych.

2. Zaspokojenie publikacyjnej żądzy pewnego typu ludzi, dla których ogłaszanie drukiem ich rękopisów jest czymś niezbędnym do życia; jak również konieczność posiadania tzw. dorobku naukowego (którego wartość — najobiektywniej — mierzy się liczbą zadrukowanych stron) u osób pragnących zrobić tzw. karierę naukową.

3. Instynkt samozachowawczy dawnych i powstających czasopism pragnących trwać bez względu na realną tego potrzebę.

Kroneberg reprezentuje również pogląd, że istnieje zasadnicza rozbieżność między dążeniami autorów piszących chętnie drobiazgowe,

---

[3] Metodyka studiowania literatury technicznej stanowi obecnie niemal odrębną gałąź wiedzy, której najobszerniejszym może podręcznikiem byłaby książka I. E. Holmstroma pt. *Records and research in engineering and industrial science*", Londyn 1956 (wyd. 3).

[4] „Elektronische Rechenanlagen" 1962 Nr 5.

fragmentaryczne, ale uczone prace analityczne, a zainteresowaniami czytelników, których ciekawią raczej publikacje proste, przystępne, syntetyczne, ogarniające możliwie duże obszary techniki. Sądzi on, że czasopisma można by w przybliżeniu podzielić na dwie następujące grupy:

1. Czasopisma naukowe o wysokim poziomie, do których wszyscy chcą pisać, ale których nikt prawie nie chce czytać.

2. Czasopisma popularne, które wszyscy chętnie czytają, ale mało kto do nich pisze, gdyż ludziom poważnym to nie przystoi.

W wyniku wszystkich tych wypowiedzi, badań i dyskusji w niektórych krajach zaczyna dominować opinia, że rola pism technicznych w ostatnich latach zmieniła się zasadniczo. Ich celem wydaje się być obecnie nie tyle unowocześnienie lub pogłębienie wiedzy zawodowej inżynierów wybranej specjalności, ile rozwijanie ogólnej kultury technicznej danego środowiska. Coraz chętniej widzi się prace dotyczące roli techniki w świecie, jej właściwości, historii i przewidywanego rozwoju, omawiające prawa i obowiązki techników, cechy i warunki ich zajęć, próbujące analizować same podstawy zjawiska techniki, metodologię pracy technicznej, stosunek techniki i nauki, problematykę badań stosowanych itp. Coraz częściej zjawiają się dość zwięzłe i ogólne przeglądy czy to pewnych centralnych zagadnień techniki, czy też całych dziedzin techniki, zazwyczaj ze szczególnym uwzględnieniem możliwości rozwojowych. Oto na przykład tytuły publikacji jednego z technicznych czasopism NRF z 1962 roku[5]: „Cybernetyka jako droga do jedności wiedzy", „Wpływ techniki na badania psychologiczne", „Życzenia inżynierów" (co do formy studiów technicznych), „Humanizm a technika", „Techniczny sposób myślenia" itp.

Odmienny rodzaj zmian wybrały czasopisma anglosaskie rozbudowując działy poświęcone życiu środowiska technicznego. Z wolna stają się one przede wszystkim kronikami zjazdów naukowych, spotkań koleżeńskich, jubileuszów, zgonów i odznaczeń, zbiorami życiorysów, wspomnień, sprawozdań, przemówień inauguracyjnych i pożegnalnych. Nie odrzucają felietonów o na wpół literackim charakterze, niekiedy nawet można w nich znaleźć nieco filozoficzne rozprawy[6].

Opisywane przemiany spowodują prawdopodobnie to, że oprócz prasy zawodowej o coraz bardziej naukowym charakterze, coraz bardziej specjalistycznej i o coraz mniejszych nakładach zjawi się inny rodzaj czasopism, które można by nazwać środowiskowymi. Sądzi się, że to one właśnie ukształtują światopogląd przyszłych pokoleń techników.

Karol Wajs

[5] „VDI-Zeitschrift", tom 104, zeszyt 26 z 11 września 1962 r.

[6] Należy do nich na przykład opublikowana w „Journal of Franklin Institute" (tom 272 Nr 2 z 1961) praca G. Stromberga pt. *Space, time and eternity* będąca nieco zaskakującą próbą jakiejś geometryzacji niektórych zagadnień ontologicznych.

O PRZESTĘPCZOŚCI NIELETNICH

Autorami tej książki[1] nie są osoby obce tym z pośród czytelników polskich, którzy zajmują się trudnymi dziećmi i trudną młodzieżą, zwłaszcza młodzieżą mającą już do czynienia z sądami. Henryka Veillard-Cybulska wieloletni sędzia dla nieletnich w Łodzi, była przewodniczącą sekcji sędziów dla nieletnich przy Stowarzyszeniu Prawników Polskich jeszcze parę lat temu. W Lozannie, dokąd niedawno stosunkowo się przeniosła, ukończyła kryminologię, uzyskując w tym zakresie dyplom. Doktorat z prawa otrzymała wcześniej, w Polsce, na Uniwersytecie Łódzkim.

Jej mąż — M. Veillard-Cybulski, zajmuje się również od lat problemami młodzieży przestępczej, jest przewodniczącym sądu dla nieletnich w Lozannie oraz przewodniczącym międzynarodowej podkomisji sędziów dla nieletnich. Wydawnictwo, w którym książkę tę wydano, również nie jest w Polsce nieznane, niektóre jego książki, dotyczące zagadnień pedagogicznych były w Polsce bądź recenzowane, bądź nawet tłumaczone i wydawane. Wydawnictwo to specjalizuje się w pozycjach religijno-filozoficznych i religioznawczych, a także w pozycjach z pogranicza psychologii, pedagogiki, prawa.

Praca *Les Jeunes délinquants* ma charakter sprawozdawczy. Wydaje się, że autorzy postawili sobie za cel zreferowanie całej niemal wiedzy o przestępczości nieletnich, ale w sposób ogólny, usystematyzowany według z góry założonego schematu. Efektem takiego założenia jest zbiór informacji tak dobrany, że każdy, kto przeczyta tę pracę powinien być zorientowany zarówno w zjawisku przestępczości nieletnich jak i w badaniach nad nią, jak i wreszcie w przebiegu prób walki z tym zjawiskiem.

Część pierwsza książki traktuje o zjawisku przestępczości nieletnich; omawia definicję samego zjawiska, zakres i podział i podaje liczby określające rozwój bądź ilościowe zmniejszanie się przestępczości nieletnich w różnych krajach w ciągu ostatnich lat stu. Dalej określa typy zachowania się przestępczego charakterystyczne dla wieku młodszego i starszego. Opisane więc są charakterystyczne kradzieże, szczególnie rowerów, niszczenie dóbr, wandalizm, przestępstwa obyczajowe i seksualne, bicie i pobicie, zabójstwa. W omawianiu przestępstw młodzieży autorzy zwrócili uwagę na przestępstwa przypadkowe, na recydywistów, na przestępstwa grupowe i przestępstwa dziewczęce. Krótkie informacje dotyczące poszczególnych rodzajów postępowania prze-

[1] M. et. H, Veillard-Cybulsky, Docteurs en droit — *Les Jeunes délinquants dans le monde, ce qu'ils font, ce qu'ils sont, ce qu'on fait pour eux*, Neuchatel (Suisse) 1963, wyd. Delachaux et Niestlé, str. 238.

stępczego złożone są z wyjaśnień dotyczących użytych terminów, przykładów ilustrujących omawiane przestępstwo, czasem materiałów statystycznych. Dalszy rozdział zawiera uwagi o takich formach zachowania się, które nie zawsze można nazwać przestępczymi, choć z przestępczością są silnie związane; autorzy informują więc o ucieczkach, włóczęgostwie, żebraninie, o alkoholu i narkotykach, wreszcie o grupach przestępczych, bandach i chuliganach. Nieco obszerniej potraktowany jest rozdział szósty, dotyczący przyczyn, rozmaitych czynników oraz profilaktyki przestępczości. Jest więc mowa o czynnikach tkwiących w osobowości młodocianego przestępcy i w jego środowisku; następnie autorzy informują o tym, jak ważne jest poznanie takich czynników mających wpływ na powstawanie przestępczości oraz na zapobieganie jej, jak rodzina, szkoła, zainteresowania i wykształcenie zawodowe i wypełnianie zawodu, organizacja czasu wolnego, organizacje młodzieżowe.

W podsumowaniu części pierwszej autorzy stwierdzają, że przestępczość młodzieży to zjawisko przede wszystkim miejskie, towarzyszące gwałtownemu rozwojowi miast i uprzemysłowieniu. Jest to zjawisko o nasileniu zmiennym, zależne pod tym względem np. od wojny, wzrostu lub obniżenia stopy życiowej środowiska. Najczęstszym z przestępstw typowych dla młodzieży jest kradzież. Młodzież często działa w grupach. Z teorii zajmujących się przestępczością nie dają pełnego wyjaśnienia zjawiska ani teorie biologiczne, psychologiczne ani socjologiczne. Jest to sprawa znacznie bardziej złożona. Jeśli społeczeństwo kultywuje komfort i *dolce vita*, jeśli zaniedbuje problematykę społeczną, moralność publiczną, życie rodzinne, to wówczas „zbiera to, co zasiało".

Część druga nosi tytuł wiele mówiący: „de la répression au traitment" i obejmuje krótką historię zagadnienia — od reformy prawa karnego młodocianych zapoczątkowanej w XIX wieku do dnia dzisiejszego w różnych krajach świata. W uwagach o nowym prawie autorzy zajmują się leczeniem w środowisku otwartym, podając krótką historię i organizację kurateli sądowej w kilku krajach, w tym i w Polsce. Rozdział o leczeniu instytucjonalnym obejmuje wskazania co do leczenia zakładowego i krótki opis różnych form, takich jak domy poprawcze, wychowawcze, domy specjalne dla np. niedostosowanych społecznie, epileptyków i innych; następnie domy dziecka, wreszcie uwagi o metodach reedukacji i o opiece po zakończonym postępowaniu. Autorzy wspominają jeszcze o innych formach opieki i najrozmaitszych sposobach stosowania kar począwszy od upomnień, poprzez kary w stosunku do rodziców, kary symboliczne, grzywny, aż do aresztów i uwięzień. Na marginesie autorzy wspominają również o karach śmierci.

Dużo miejsca poświęcają zagadnieniom proceduralnym i organizacji sądownictwa dla nieletnich oraz instytucji społeczno-administracyj-

nych. Zagadnienia procedury są nader tajemnicze dla nie prawników, dlatego między innymi poszczególne jej etapy są wyjaśniane i referowane w książce o przestępczości nieletnich. Rozdział dotyczący sądownictwa i instytucji społeczno-administracyjnych obejmuje informacje o sądownictwie i takich instytucjach jak służba społeczna, służba zdrowia nastawiona na zagadnienia społeczne, policja specjalna dla nieletnich w różnych krajach i różnych stronach świata. Jeżeli dodamy, że każdy rozdział zaopatrzony jest krótkim *résumé* (n. b. zawierającym ustosunkowanie się autorów do przedstawionych w rozdziale spraw) oraz wybraną literaturą przedmiotu, będziemy mieli obraz dobrej encyklopedycznej pozycji dotyczącej przestępczości nieletnich w świecie. Można mieć trochę zarzutów typu edytorskiego, do korekty na przykład, która potyka się szczególnie przy nazwiskach polskich, ale to naprawdę drobiazg.

SŁ MC

PYTANIA

ROZWAŻANIA O STAROŚCI

„Bardzo trudno jest uwierzyć we własną starość, ale w końcu przychodzi chwila, gdy się jest do tej smutnej konstatacji zmuszonym. Taka chwila przyszła dziś dla mnie" — pisze na samym wstępie Zofia Starowieyska-Morstinowa w nowej swojej książce pt. *Patrzę i wspominam*. Zadziwiająca to jest publikacja. Należy bowiem podziwiać odwagę autorki, która u kresu swojej ludzkiej drogi postanowiła sprostać raz jeszcze przygodzie, którą zgotował jej los. Zdecydowała się na ów krok z pełną świadomością, że co prawda starość jest dziś motywem intrygującym w literaturze, ale spychanym poza próg świadomości i margines społeczny w życiu. Daje temu wyraz w czysto publicystycznych partiach książki, które są próbą ingerowania w aktualne, społeczne problemy sytuacji starych ludzi w Polsce. Nie negując wagi tych spraw „do załatwienia", powiedzmy sobie, że nie one najbardziej intrygują przy lekturze wyznań Zofii Starowieyskiej-Morstinowej. Może trzeba by również pozostawić na boku polemikę z młodym pokoleniem na temat aktywności życiowej i stosunku do współczesnego świata, traktując ją jako dopełnienie autoportretu starego człowieka, który przecież musi również ponarzekać na młodzież, jeżeli obraz ma być autentyczny i pełny. Wspaniałe partie tej zaskakującej ze względu na podjętą decyzję i zadziwiającej intelektualną i artystyczną odwagą książki znajdziemy na wstępie przed fragmentami publicystycznymi. Mowa jest w nich m. in. o tym, że Autorka nie troszczy się już o kupno solidnego płaszcza na zimę, ponieważ mniej trwały, a ciepły, już jej do końca życia wy-

starczy, że i nowe buty także już jej nie będą potrzebne, te które posiada, wystarczą. Tak zupełna prostota w uzewnętrznianiu swojej sytuacji i przeżyć w książce, która nie jest kompozycją fikcyjną, która unika wszelkiego kamuflażu, przeważnie stara się o maksymalnie szczere uświadomienie i samej sobie i innym „jak to właściwie jest" na progu drugiego życia, wytrąca czytającego z utartych dróg recepcji utworów drukowanych, a więc przedstawiających przekomponowany świat na zasadzie cichej umowy o regułach artystycznej gry z czytelnikiem. W tej pierwszej części książki, gdzie znajdują się rozmyślania nad istotą starości, udało się pisarce dokonać rzeczy dosyć w naszym piśmiennictwie niezwykłej. Przełamała ona barierę pomiędzy stylem i sobą samą. Znikł dystans jaki zazwyczaj istnieje pomiędzy światem przedstawianym i samym przedstawiającym, bez względu na to czy utwór jest fabularny, czy też nie. Ta niekreowana treść książki wciąga jeszcze silniej, przykuwa uwagę do zdań wypowiadanych przez człowieka nie potrzebującego już podpórek uwierzytelniających komunikowane prawdy. Wystarczającym autorytetem jest sytuacja, w której napisano tak przeraźliwie szczerą książkę o starości i śmierci. Mądry i groźny cień pada na te stronice od postaci wielkiej Przyjaciółki człowieka.

Odważyłem się w taki sposób napisać poprzednie zdania ośmielony odwagą Zofii Starowieyskiej-Morstinowej. Nie sposób wdawać się w ocenę jej książki, starać się wydobyć jej istotną wartość nie nazywając rzeczy po imieniu, tak jak ona to robi. Fałszem byłoby nazywać jej esej „pozycją do czytania" skoro w takiej samej mierze, zwłaszcza w pierwszych partiach, jest to książka do przemyślenia własnych spraw. Niestety zawsze na darmo, skoro, jak pisze autorka, nie sposób zrozumieć, pogodzić się, przygotować na ów zawsze zaskakujący moment. Prawdziwa tajemnica.

Patrzę i wspominam jest więc przede wszystkim „ludzkim dokumentem" i przynależy do bardzo dziś poszukiwanego rodzaju piśmienniczego, który jakgdyby przekraczał granicę literatury pozostając w jej obrębie nadal. Autorka też odkrywa nagle, że w kolejnej próbie jej życia książki stają się nieco nieużyteczne. „Ach, cóż wiedzą książki o śmierci!" — wyznaje. „Dziś uważamy, że literatura lepiej, prawdziwiej umie opisywać śmierć. niż to robiła na przykład w epoce romantycznej, gdy konający bohaterowie wygłaszali elokwentne tyrady, tzw. *dying speeches*. Znamy je (i to ile) nawet u realisty Szekspira. Dziś lepsza obserwacja powiedziała nam, że człowiek umierający do tych wyczynów krasomówczych nie jest już zdolny. Ale czy te opisy, klinicznie bardziej poprawne, są bliższe istotnej prawdy śmierci — wcale nie jestem przekonana. I zawsze wszystkie literackie opisy śmierci wydają mi się lipne. Wszystkie mam w podejrzeniu. Bo wiem, że autor nie wie, j a k się umiera. Ja także, jak każdy stary człowiek, widziałam wiele śmierci. I też nic o jej istocie nie wiem".

Książka zajmująca się sprawami ostatecznymi człowieka nie może ominąć pytania „a co potem?" Zwłaszcza jeżeli napisana została przez pisarkę, której postawa światopoglądowa jest ogólnie znana. Nie wspominałbym o tych sprawach, gdyby nie charakter książki Zofii Starowieyskiej-Morstinowej. Nie wspominałbym dlatego, ponieważ uważam, że literacka krytyka bazująca na podziałach światopoglądowych (jeżeli chodzi o utwory nie polityczne) jest wchodzeniem bez pukania tam gdzie kogoś nie proszą. Ale w tym wypadku rzecz ma się inaczej. Czytającego *Patrzę i wspominam* zastanawia skąpa ilość wzmianek i prób szukania odpowiedzi, na pytanie, które dręczy każdego, kto ma odwagę zajrzeć w głąb siebie w poszukiwaniu sensu istnienia. W końcu każdy, czy się przyznaje do tego, czy nie, stara się jakoś przystosować wewnętrznie do krótkiego łoża swojego życia, i czuje pustkę pod piętami. Wspomniany brak w rozmyślaniach jest jednak złudny i pozorny. Bo sam pomysł napisania takiej właśnie, a nie innej książki, w tak bezpośredni, zwyczajny sposób, co należy przypuszczać nie było z góry zamierzone, bo gdyby było, zapewne by się nie udało, świadczy m. in. o chrześcijańskości myślenia i przeżywania spraw, przed którymi cofamy się, pokrywając milczeniem niedojrzałość, brak przygotowania do dźwignięcia na barkach własnej starości i jej konsekwencji. To jest książka bardzo po chrześcijańsku odważna.

Ale ktoś, kto czyta niniejsze rozważania, mógłby wynieść na ich podstawie mylne wyobrażenia, że esej Zofii Starowieyskiej-Morstinowej traktuje nie o życiu, ale o śmierci. Byłoby to wrażenie nie tylko niezgodne z wyraźną intencją autorki ale również i z treścią, utworu który kipi od radości istnienia.

Umiejętność cieszenia się życiem, na równi ze wspomnianą szczerością, zjednywa czytelnika. I trudno powiedzieć, czy bardziej urzeka go przeszłość, która ze względu na arystokratyczne uwarunkowanie środowiskowe dla wielu osób może być obca, czasami nawet, mimo całego dystansu do historii, rażąca, czy też pociąga go osobowość samej autorki, pani o wyjątkowym uroku. Pełno jest na to również dowodów w książce. Ów „autoportret starszej pani" obfituje bowiem w opisy przyrody, ludzi, zdarzeń z przeszłości tak odległej, że czytając je odnosi się wrażenie, że mamy przed sobą szkic powieści obyczajowej z początków tego wieku, albo nawet czasów wcześniejszych. Umowną bohaterką owej powieści jest sama narratorka jadąca dziś taksówką na spacer przez Kraków pod kopiec Kościuszki, lub pociągiem na wczasy do Sopotu. Trzeba jeszcze dodać, że wśród rozmaitych, aktualnych „miłości" opowiadającej o życiu, o starości, o dawnych i obecnych czasach, sam Kraków zajmuje miejsce poczesne. W ogóle cała książka jest bardzo krakowska. Duch tego miasta sprawia, że w cieniu dymów Nowej Huty powstał dokument starości kogoś, kto widział i przeżył tak wiele, a nie ulegając względom ubocznym pozostał w pełni samym sobą, razem ze

sposobem myślenia i kryteriami ocen, upodobaniami i poglądami, stosunkiem do ludzi i ich spraw formowanym przez okoliczności życia tylko dla niego właściwe, drogie mu i przez to cenne. Humor, ironia, zamiłowanie do wydawania sądów kontrowersyjnych okraszają styl eseju.

Jeszcze jedno uderza przy lekturze *Patrzę i wspominam*. Książka pisana jest w taki sposób, jakby jej narratorka z góry wiedziała, komu to wszystko mówi, lub opowiada. Zupełny brak pisarskiego koturnu ułatwia nawiązanie kontaktu z człowiekiem, który przeżywając przygodę starości, tak trudną próbę samego siebie, liczy na przyjaźń, skoro sam nią innych obdarza.

CZY AMERYKANIZACJA?

Okazuje się, że półgodzinna podróż autobusem z Krakowa do Tyńca na odpust może dostarczyć sporo tematów do przemyśleń. U stóp starego klasztoru rozstawiono w lipcową niedzielę dziesiątki straganów, strzelnic, urządzeń do wytwarzania słodkiej piany na patykach i budek do zajadania się lodami. Co chwila rozlegają się detonacje korkowców. U podnóża warownej góry już we wczesnych godzinach dają się słyszeć śpiewy podchmielonych. Miejscowa ludność, na wpół miejska, pomieszana z przybyszami z pobliskich wiosek, sporo żołnierzy „na przepustkach", parę samochodów z Krakowa wypełnionych dzieciarnią. Wewnątrz kościoła śpiewy liturgiczne, na zewnątrz gwar, strzelanina i dźwięki gwizdków, kogutków, świstawek i fujarek. Ludowa zabawa.

Nie pierwszy to odpust, który oglądałem. Sprzedawane na nim, od lat takie same wszędzie zabawki, tandetne i nic już nie mające wspólnego z ludowością nie zwróciłyby uwagi, gdyby nie nowe produkty, budzące refleksje: Oto stosy złoconych gwiazd z wybitym na nich konturem kolta i napisem „Sheriff". medale w rozmaitych kolorach, przeznaczone do wieszania przy pasku na łańcuszkach z podobiznami rodziny Caprightów z telewizyjnej westernowej serii „Bonanza", rozmaitych kształtów lusterka z fotografiami Chamberlaina, amerykańskiego aktora, grającego główną rolę w innej serii pt. „Dr Kildare".

Nowy asortyment odpustowych towarów świadczy o ludowym charakterze telewizji, na co od dawna wskazują teoretycy masowej kultury. Ludowej na nowy sposób, gdyż zmienia się znaczenie pojęcia „ludu", obejmując coraz szersze kręgi, już nie tylko mieszkańców wsi, ale i miast. Określenie „ludowa kultura" znaczy w tym kontekście chyba tyle samo co „szerokiej publiczności", „wszystkich" — wyłączywszy może drobne elity intelektualistów. Bo serie telewizyjne „Dr Kildare" i „Bonanza" lubią oglądać wszyscy posiadacze telewizorów i ich sąsiedzi, bez względu na stopień wykształcenia i miejsce zamieszkania. Ów „telewizyjny lud" czeka na kolejne odcinki amerykańskich „Matysia-

ków" nie tylko dlatego, że są oni dobrze grani i sprytnie wymyśleni. Chyba również i dlatego, że podobnie jak w starych opowieściach, lub tzw. dawniej „kuchennej literaturze", tak i w „Bonanzy" lub „Dr Kildare", triumfy święci szlachetność, dzielność, sprawiedliwość, a bohaterami są często ludzie biedni, ratowani z opresji przez pogromców zła. Takim obrońcą uciśnionych, słabych i ubogich bywa często Dr Kildare, internista z nowojorskiego szpitala, gigantycznej budowli wyposażonej w nowoczesny sprzęt i sprawny personel. Ów amant i fachowiec w jednej występujący osobie skupia na sobie uwagę telewidzów, nie tylko dlatego, że jest człowiekiem z charakterem, ale i dlatego, że jest — lekarzem. Właśnie tę zawodową stronę jego osobowości trzeba silnie podkreślić. Dr Kildare potrafi leczyć, jest zdolny, wybija się umiejętnościami wśród kolegów, a przy tym w chorym widzi człowieka, istotę, która cierpiąc nie tylko odczuwa ból, ale i osamotnienie w świecie mocniejszych od niego, bo zdrowych.

Nieco inaczej jest z bohaterami „Bonanzy". Na przykładzie rodziny farmerów i kowbojów z zachodu Stanów, autorzy serii pokazują historię narodu zdobywców kontynentu, ich zapobiegliwość, przedsiębiorczość, wykształcające się w twardych warunkach poczucie prawa, zarówno w indywidualnych stosunkach międzyludzkich, jak i pomiędzy przedsiębiorcami, właścicielami prywatnych własności. Widz polski dostrzega zapewne w „Bonanzy" legendarną przeszłość, pociągającą szlachetność dawnych bohaterów dalekiego zachodu, ich odwagę, sprawność w strzelaniu, zapobiegliwość w interesach. Źli są zawsze pokonani, dobrzy triumfują. Urok malowniczej konwencji westernu dodaje tej serii jeszcze bardziej pociągających barw. W „Bonanzy" nie ma w naszym odbiorze bezpośredniego odniesienia do współczesności. Ale w Ameryce jest ona bardzo widoczna.

I tu natrafiamy na ciekawy problem. Czemu przypisać — pytamy — tak łatwe i bezpośrednie przenikanie wytworów amerykańskiej „kultury ludowej", w tym współczesnym rozumieniu ludowości, do innych kręgów kulturowych. Chodzi ostatecznie nie tylko o nasz kraj, ale cały niemal świat. Na czym polega bakcyl tego typu amerykanizacji. Trzymając się naszych przykładów nie wiele jeszcze wytłumaczymy wskazując na niewątpliwe walory humanistyczne obydwu serii, na dydaktyczne wartości upostaciowane w kowbojach lub nowojorskich lekarzach, na wątek walki dobra ze złem, o sprawiedliwość, o prawa słabszego, chorego, wyrzuconego poza nawias życia, o reedukację koniokrada, etykę chirurga nie potrafiącego żyć w solidarności z zespołem personelu służby zdrowia. Również i umiejętność konstruowania setek, a nawet tysięcy tego rodzaju filozoficznych powiastek na użytek telewizji, którą opanowali twórcy, też nie wszystko jeszcze tłumaczy. Być może atrakcyjność „Bonanzy", a przede wszystkim „Dr Kildare" polega więc również i na tym, że jest w nich zawarta krytyka współczesnych

objawów zła. Bo przecież wiadomo, że ani stosunki pomiędzy większymi a mniejszymi przedsiębiorcami w USA nie układają się tak elegijnie jak w ich prototypowej rodzinie z dalekiego Zachodu, ani służba zdrowia w tym kraju nie jest tak imponująca jak w szpitalu Bloor. Obydwie serie znane są i lubiane powszechnie w samych Stanach. Należą one do programów specjalnie wyświetlanych w celu edukacji własnego społeczeństwa. A mimo różnic ustrojowych i narodowych wartości krytyczno-społeczne są dosyć czytelne w naszych warunkach. W pewnych wypadkach, jak np. w odcinku Dr Kildare, gdzie pokazana została nieczułość właścicieli prywatnych szpitali (takich jest przygniatająca większość) w stosunku do chorych bez pieniędzy, widz polski przeżywa pewien szok, ponieważ w jego kategoriach etyczno-społecznych takie wydarzenie mieści się w głowie. Ale i w tej i w wielu innych sytuacjach Dr Kildare jest dla nas uosobieniem wzoru lekarza, który walczy z chorobami nie tylko ludzi, ale i cywilizacji. W tej serii piętnowane są: egoizm w robieniu kariery za wszelką cenę, traktowanie każdego człowieka jak klienta (również chorego), brak umiejętności we współżyciu z innymi ludźmi (dzisiaj przeważa konieczność wysiłku zespołowego), umiejętne kierownictwo innymi w pracy, na skutek niedostrzegania prywatnych problemów życia współpracowników, nieprzejmowania się ich trudnościami. Jednym słowem seria „Dr Kildare" jest pozytywnym przeciwstawieniem anonimowemu światu „obcych", ludzi którzy mają własną „twarz".

W „Bonanzy" bardzo atrakcyjną wartością jest rodzinna solidarność wszystkich występujących w tej serii bohaterów poszczególnych odcinków, poza zdecydowanymi zbójami. To ciekawe, że w okresie tak wyraźnych przemian „modelu" rodziny idących w kierunku odśrodkowym, a nie dośrodkowym, życia jej członków, skupionego bardziej na indywidualnych celach na zewnątrz, a nie wewnątrz domu, tak bardzo atrakcyjnym schematem widowiskowym są „Matysiakowie" polscy i amerykańscy. Chodzi więc chyba znowu o jakieś ogólne tęsknoty za wartościami, których brak jest odczuwany w tak różnych układach społecznych. Bo przecież system ekonomiczny i wynikające z niego prawodawstwo „Bonanzy", aktualne w USA, w niczym nie koresponduje z naszymi warunkami. A jednak istnieją jakieś cywilizacyjne problemy, które tak silnie rzutują na los jednostki w czasach współczesnych, że potrafi ona je podświadomie identyfikować w telewizyjnej serii bez względu na różnice narodowe i ustrojowe.

Może w związku z tymi seriami nie należy więc mówić o „amerykanizacji", które to pojęcie ma raczej pejoratywne znaczenie. „Dr Kildare" i „Bonanza" to walka z amerykanizacją wewnątrz samej Ameryki, co wygląda na paradoks, ale nim nie jest.

Marek Skwarnicki

WŚRÓD FUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Ahimsa: KRÓL ASIOKA I GANDHI

Sanskryckie słowo „*ahimsa*" („*ahinsa*") oznacza niekrzywdzenie, nieużywanie przemocy. Zasada *ahimsy* należy do naczelnych norm wielu religii indyjskich, szczególnie ważną rolę odgrywa w buddyzmie i dżinizmie. Różnorodnie interpretowana, nie ograniczana do stosunków międzyludzkich, ale rozszerzana także na stanowisko człowieka wobec zwierząt, praktykowana była w heroiczny, choć może nie zawsze wolny od nieporozumień i przesady sposób przez niezliczone pokolenia hinduskich ortodoksów i ascetów, należących do rozmaitych wyznań i szkół. Ale najciekawsze jest to, że dwa razy w ciągu dziejów doczekała się prób realizacji na wielką, polityczną skalę. Inspiratorem i wykonawcą pierwszej z tych realizacji był król Asioka. Drugiej — Mahatma Gandhi.

Czytelnicy „Znaku" już kilkanaście lat temu mieli okazję zapoznać się z sylwetką Asioki, przedstawionego w znakomitym artykule J. J. Szczepańskiego, pt. *Zapomniana wielkość historyczna*[1]. W końcu ubiegłego roku Państwowe Wydawnictwo Naukowe wydało teksty źródłowe: *Orędzia króla Asioki*, zawierające zasady i szczegółowe przepisy dotyczące praktycznej realizacji „Dobrego Prawa"[2].

Asioka panował w Indiach, w III wieku przez Chrystusem, współcześnie z Antiochem II Syryjskim, Ptolemeuszem Filadelfosem, Antygonem Gonatasem i Aleksandrem z Epiru, którzy rządzili w krajach tworzących przedtem imperium Aleksandra Wielkiego. W siódmym roku swego panowania, (które rozpoczęło się w roku 268 uroczystą koronacją i przyjęciem imienia Piyadassi — „o łaskawym wejrzeniu") Asioka stał się *upasaka*, czyli świeckim wyznawcą Buddy. To przygotowało grunt do wstrząsu, który miał nastąpić niebawem pod bezpośrednim wpływem wydarzeń wojennych. Oto Asioka wyprawił się na podbój Kalingi, bogatego kraju na wybrzeżu wschodnim. Wojna była zwycięska, ale jej okrucieństwo wywołało w królu wstręt i odrazę do wszelkiego przelewu krwi. Budzi się w nim żal i współczucie dla pobitego narodu. Odtąd postanawia stanowczo i konsekwentnie wcielać w życie zasady nieczynienia gwałtu, głosząc hasła poszanowania wszelkiego życia, tolerancji, powszechnej miłości i pokoju.

---

[1] „Znak" nr 16, luty 1949, s. 156—167.

[2] *Orędzia Króla Asioki*. Przełożyła i komentarzem opatrzyła Jadwiga Makowiecka. Przedmowa: Huayun Kabir. Wstęp: Giovani Pugliese Carratelli. Redakcja wydania polskiego: Eugeniusz Słuszkiewicz. Warszawa 1964, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. XXXVIII + 56, zł 12.

Pierwsza wojna króla Asioki była jego wojną ostatnią. Teraz całą swą uwagę koncentruje na krzewieniu dobrobytu, zapewnieniu wewnętrznego bezpieczeństwa kraju, ochronie życia. Buduje kanały nawadniające, zakłada szpitale i schroniska — także dla zwierząt, wznosi klasztory i opiekuje się ascetami. A równocześnie, na ścianach skalnych i kamiennych słupach, rozrzuconych po najdalsze kresy królestwa, każe ryć napisy — owe słynne edyty i orędzia, które po dziś dzień wzruszają i zachwycają swą wielką humanistyczną treścią. Jest realistą, ale wierzy, że program, który głosi, da się wprowadzić w czyn. Pisze: „Dobry czyn jest trudny do wykonania. Kto podejmuje dobre dzieło, czyni rzecz trudną. Ja jednak dokonałem wielu dobrych czynów. Również moi synowie i wnuki, a po nich inni moi potomni aż do skończenia wieku świata uczynią dobre dzieło, jeżeli tym się w życiu będą kierowali. Kto by się zaś w tym dopuścił zaniedbań, choćby w jednej dziedzinie, uczyni zło, a zło się szerzy łatwo" (*V Orędzie skalne większe*). To zaś, czym w życiu należy się kierować, to „Dobre Prawo", którego duszą jest *ahimsa*. Wyraża ją Asioka w zakazach i nakazach: zabrania pozbawiać życia i czynić krzywdy istotom żywym, a nakazuje cześć i szacunek dla rodziców, krewnych, starszych, dla mnichów i ascetów, bo „nie ma kraju czy społeczeństwa, gdzie by nie było takiej grupy społecznej, jaką stanowią bramini i mnisi, z wyjątkiem barbarzyńców". Oni to poświęcili swe życie rozmyślaniu, dzięki niemu zaś „...ludzie czynią większe postępy na drodze Dobrego Prawa, zaprzestają krzywdzenia i zabijania żywych stworzeń" (*VII Orędzie większe na kolumnach*). Doskonałość wewnętrzna, do której prowadzi droga rozmyślania i ascezy, stanowi o wiele głębszą rękojmię poszanowania i realizacji Prawa niż zakazy i nakazy. Dodajmy, że wśród nich niemałą rolę odgrywa też postulat życzliwego stosunku do niewolników i sług.

Asioka był wyznawcą buddyzmu, ale darzył sympatią wszystkie inne wyznania. Interesujące jest jego uzasadnienie tolerancji: dążeniem wszystkich systemów religijnych jest doskonałość moralna wyznawców. „Ale ludziom są właściwe różne upodobania i różne namiętności". Stąd potrzeba różnych nakazów i różnych systemów religijnych, prowadzących rozmaitymi drogami do tego samego celu (por. *VII Orędzie skalne większe*). Toteż nikt nie powinien wynosić swej własnej religii ponad inne, bo w ten sposób właśnie ją poniża, lecz raczej winien prowadzić dialog z wyznawcami innych wyznań i w ten sposób jeszcze lepiej dowiadywać się i upewniać, jak się czyni dobrze. „Niech wyznawcy każdej religii głoszą: Miły Bogom nie tyle dba o dary i okazywanie czci, ile pragnie tego, aby szeroko krzewiły się wartości moralne we wszystkich wspólnotach religijnych" (*XII Orędzie skalne większe*).

Orędzia króla Asioki zostały wydane w serii „Filozofia i wspólnota światowa" wychodzącej pod auspicjami Międzynarodowej Fe-

deracji Towarzystw Filozoficznych i Międzynarodowej Rady do Spraw Filozofii i Nauk Społecznych przy UNESCO (przedtem po polsku ukazały się w tej serii: *List o tolerancji* J. Locke'a oraz *O wierze, wątpieniu i tolerancji* S. Castelliona). Państwowe Wydawnictwo Naukowe zapewniło książce znakomite opracowanie edytorskie. Przedmowę do *Orędzi* napisał H. Kabir — Minister Badań Naukowych Indii, wstęp — G. Pugliese Carratelli, wreszcie znakomite wprowadzenie historyczno-filologiczne, zawierające również klasyfikację wszystkich napisów, dała tłumaczka *Orędzi* z oryginału na język polski — Jadwiga Makowiecka.

*

Skalne napisy, zawierające orędzia króla Asioki zostały rozszyfrowane w pierwszej połowie ubiegłego stulecia. W roku 1837 ich teksty opublikował angielski badacz James Prinsep. Pod sam koniec tego samego, dziewiętnastego wieku, miał zmartwychwstać i objawić się światu ich duch. Zasada *ahimsy*, podniesiona teraz i rozszerzona do zasady niesprzeciwiania się złu, stanęła w paradoksalnej konfrontacji ze światem europejskiej cywilizacji, która właśnie szykowała ludzkości pierwszą wojnę światową, łańcuch rewolucji, a w zanadrzu miała już faszyzm, hitleryzm i jeszcze straszliwszą i jeszcze bardziej nieludzką wojnę światową drugą. I właśnie wtedy, przeniesione z Azji, poprzez południową Afrykę, doszło do Europy, samotne i bezbronne, nowoczesne sformułowanie postulatu *ahimsy*. Człowiek, który odważył się go podnieść i ucieleśnić nazywał się Gandhi. Dziś dźwięk jego imienia budzi nie tylko cześć, ale i dumę: świadectwo jego życia — i ludzi takich jak on — pozwala przecież wierzyć, że, mimo wszystko, wielką rzeczą jest człowiek, jeśli naprawdę jest człowiekiem...

Poglądy etyczne Gandhiego, choć formułowane tak często przez niego samego i tak konsekwentnie wcielane w jego życiu, nie stanowią jednak wcale łatwego przedmiotu naukowych badań. Gandhi był przede wszystkim praktykiem i działaczem, sam nie troszczył się o systematyzację swych poglądów, które zresztą rozmaicie formułował przy różnych okazjach, wyznaczanych potrzebami chwili. I chociaż nie trudno wskazać, jakie postulaty etyczne były dlań najważniejsze, wcale nie jest łatwo zbudować teoretycznie poprawny „system", w którym jedne zasady wynikałyby konsekwentnie z innych, i dojść aż do tych, które na pewno są „pierwsze", uzasadniające bez reszty pozostałe. Tym większa więc zasługa autorki wydanej niedawno *Etyki Gandhiego* — Iji Lazari-Pawłowskiej, która podjąwszy się rekonstrukcji tej etyki wyszła zwycięsko z tak trudnego zadania i przedstawiła piękny, przejrzysty i logicznie usystematyzowany obraz poglądów etycznych Mahatmy [3].

---

[3] Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 270, zł 24.

Książka Lazari-Pawłowskiej składa się z dwóch części. W pierwszej autorka systematycznie przedstawia poglądy etyczne Gandhiego, w drugiej, z pozycji metasystemowych, zastanawia się nad sprawą sprzeczności i konfliktowości jego etyki oraz bada problem uporządkowania i uzasadnienia jej postulatów. Ostatni rozdział tej części poświęcony jest założeniom metafizycznym badanych poglądów.

Na czoło etycznego systemu Gandhiego autorka wysuwa trzy postulaty: 1. postulat *ahimsy*, 2. postulat równości, 3. postulat ascetyzmu. Kolejnością tych postulatów wyznaczony też został porządek rozdziałów pierwszej części książki. Ważniejsze jest jednak to, że przedstawiona kolejność jest dla autorki także kolejnością ważności owych postulatów, przy czym trzeci z nich miałby być poza tym traktowany jako odrębny, niezwiązany czy tylko luźno związany z dwoma pierwszymi (por. np. s. 18).

Zasada *ahimsy* rozciąga się dla Gandhiego nie tylko na indywidualne stosunki między ludźmi i nie tylko na stosunek człowieka do zwierząt (to było tradycyjne rozumienie tej zasady), lecz także na dziedzinę relacji między społecznościami, narodami, państwami. Wyrządzanie zła, gwałt, uciekanie się do przemocy, wykluczone są z całą stanowczością także i tu. Odrzucona zostaje wojna i jakikolwiek zbrojny sprzeciw, jako środki osiągnięcia wartości. To zresztą byłoby niemożliwe: „dwa zła w sumie nie dadzą jednego dobra". Taka postawa doprowadzić jednak musi do konsekwencji w gruncie rzeczy paradoksalnej: jeśli odrzuci się wszelki gwałt, jak w ogóle przeciwstawiać się złu? Gandhi stawia „kropkę nad i". Nie należy przeciwstawiać się w sposób dopuszczający gwałt. Właściwym środkiem do celu jest bierny opór, prowadzący do przezwyciężenia zła przez dobro. Zasada *ahimsy* otrzymuje najbardziej radykalną interpretację: staje się zasadą *non-violence*, zasadą nie sprzeciwiania się złu. Pozytywnie: zasądą życzliwości, miłości rozciągającej się bezkompromisowo także na nieprzyjaciół. Gandhi nie tai, że doszedł do jej uświadomienia sobie nie bez wpływu Ewangelii. W jego *Autobiografii* znajdujemy takie wyznanie: „Ponad wszelką miarę rozkoszowałem się tymi oto słowami «A przeto mówię wam, nie sprzeciwiajcie się złu, a gdy cię kto uderzy w jeden policzek — nadstaw mu drugi, a gdy zabierze ci część twego odzienia — oddaj mu całą swą odzież»". „Trudno zrozumieć — pisze zaraz po tych słowach Pawłowska — ten zachwyt Gandhiego dla idei niesprzeciwiania się złu i pokory wobec cudzej agresji, bowiem ani w jego postulatach, ani w zachowaniu, nie wyrażała się taka postawa" (s. 36). Przecież — kiedy indziej — Gandhi traktował protest człowieka krzywdzonego jako obowiązek moralny. Nawoływał niejednokrotnie do stawiania czoła niebezpieczeństwom, tchórzostwo uważał za największą hańbę. „Jeżeli chodzi o człowieka walczącego metodami gwałtu, to istnieje nadzieja, że pewnego dnia podejmie on walkę

innymi metodami — ale nie ma takiej nadziei dla tchórza" (zob. s. 60). Niekonsekwencja, sprzeczność? Tak zdaje się widzieć tę sprawę autorka (por. s. 188), znajdując jedyne wyjście w ustaleniu takiej hierarchii ważności: W zasadzie obowiązuje niesprzeciwianie się złu. Ale w sytuacji przymusowej, wolno ten postulat odrzucić i uciec się do gwałtu. Drugi postulat ogranicza w sposób oczywisty uniwersalność pierwszego.

Może jednak jest jeszcze inne wyjście z tej trudności? Może pozornie sprzeczne zalecenia Gandhiego wynikają, przy pewnej interpretacji, z samej zasady niesprzeciwiania się złu?

Odczytajmy dokładnie słowa, które tak bardzo zafascynowały Gandhiego. Zwróćmy uwagę, że Chrystus nie radzi pokrzydzonemu uciekać przed krzywdzącym. I nie doradza mu odejść, gdy krzywda już została dokonana. Przeciwnie: każe mu zrobić w i ę c e j. To słowo „więcej" jest kluczem dla właściwej interpretacji samej zasady. Jeśli stać mnie na więcej, tym samym stać mnie na więcej dobra. To daje gwarancję, że nie zostanie zniszczone nic, co pozytywne. A także, że zło „wypali się" niejako samo w obliczu tego zaskakującego dobra. Okazuje się, że zasada niesprzeciwiania się złu nie oznacza bynajmniej zgody na zło. Co więcej, nie wyklucza także walki ze złem. — Wyklucza tylko — jeśli tak można powiedzieć — walkę wręcz. Narzuca złu walkę z zupełnie innej, niespodziewanej płaszczyzny: walkę „z góry". Płaszczyzna ta jest nieosiągalna dla zła. Ale nie zawsze łatwo ją znaleźć. A czasem po prostu jej nie ma. Wtedy, ale tylko wtedy, pozostaje gwałt. Nie dlatego, że zasada niesprzeciwiania się złu nie wystarcza. Dlatego, że po prostu brak możliwości jej urzeczywistnienia. Gdy Gandhi prowadził akcję *satyagrahy*, zawsze istniały warunki dostateczne i konieczne dla realizacji zasady *non-violence*. Ale gdy — by uciec się do przykładu skrajnego — Żydzi w getcie warszawskim stanęli w obliczu akcji kompletnego ich wyniszczenia, płaszczyzny takiej nie było. Zasada niesprzeciwiania się złu nie dała się zastosować, gdyż nie było możliwości przejścia na płaszczyznę owego „więcej". Uległość wykluczała „więcej", bo oznaczała hańbę. Bierny opór oznaczał śmierć, której dokonanie nie gwarantowało zdobycia żadnej wartości. Jedyną wartość, jedyne „więcej" dawała w tej sytuacji tylko śmierć z bronią w ręku. Była to wartość bohaterstwa.

Wydaje się, że przy takiej interpretacji zasady niesprzeciwiania się złu intencje Gandhiego stają się jaśniejsze. Tłumaczy się także pozorna sprzeczność jego wskazań. Krótko: zasada *non-violence* obowiązuje absolutnie, ale jej realizacja wymaga istnienia określonych warunków. Gdy ich nie ma, nie można po prostu urzeczywistnić jej samej.

I jeszcze jedno. Obok znalezienia płaszczyzny wykluczającej sprzeciwianie się złu w sensie „walki wręcz", zasada *non-violence* domaga

się, jak już wspomnieliśmy, owego podmiotowego „stać mnie na więcej". To jest jej drugi konieczny warunek. Ale to jest warunek, który może być osiągnięty tylko w drodze realizacji postulatu perfekcjonistycznego. Stąd nie wydaje mi się, by autorka miała rację, traktując ten postulat inaczej niż dwa pierwsze. Co więcej, wydaje mi się raczej, że właśnie on leży u ich podstaw. W tym zbliżałbym się więc do stanowiska A. Naessa (por. s. 221—222), tyle, że przez „samorealizację" rozumiałbym — zgodnie zresztą z modyfikacją, wprowadzoną przez autorkę do jej własnego stanowiska na temat postulatu ascetyzmu, który poczuła się zmuszona poszerzyć o postulaty prawdomówności i wierności ślubowań — jako doskonalenie siebie albo „życie w prawdzie". Tchórz nie może nie sprzeciwiać się złu w sensie *non-violence*, choćby mu nawet zdawało się, że tak uczynił.

Druga część książki Lazari-Pawłowskiej poświęcona jest problematyce metodologicznej. Na szczególną uwagę zasługują tu sprecyzowania autorki, które wychodzą poza problematykę etyki Gandhiego i stanowią cenne narzędzie badawcze przy wszelkich analizach systemów etycznych. Myślę tu przede wszystkim o uwagach dotyczących sprzeczności i konfliktowości norm, poczynając od definicji tych terminów, kończąc na ustaleniu warunków, których spełnienie powoduje sprzeczność. Bardzo cenne wydają się też rozważania dotyczące możliwości przezwyciężenia konfliktowości norm systemu, poprzez uściślanie warunków ich obowiązywalności, poprzez ich hierarchizację i wreszcie poprzez wprowadzenie zasad pomocniczych. Ilustracje zaczerpnięte z postulatów etycznych Gandhiego przekonywają, że te trzy zabiegi istotnie prowadzą do usunięcia wielu trudności.

Wypada także wyrazić wdzięczność Autorce, że oprócz swoich, odpowiednio uzasadnionych poglądów na temat panującej w etyce Gandhiego hierarchii wartości, przedstawiła także koncepcje innych autorów, m. in. wspomnianego już Naessa oraz Prof. H. Elzenberga, którego słowa, choć drukowane w „Znaku", warto na pewno przypomnieć: „Cnota jednak w tej etyce podstawowa, to ani najsilniejszym tylko dostępny rygorystyczny ascetyzm, ani nawet... *ahimsa*; bardziej niż *bramaczaria*, bardziej niż bezgwałt jest nią cnota prawdy (*satya*), o ile tak już, wzorem samego Gandhiego, decydujemy się oddać daleko bogatszy termin sanskrycki... Może jednak mówiąc o «życiu w prawdzie» bylibyśmy bliżsi myśli istotnej... Jasne jest, że tu biją pierwotne... religijne źródła jego przekonań — i że wszystko inne stąd się wywodzi. Także cnota sprawiedliwości, a nawet sama *ahimsa*" [4].

Szkoda, że ostatni rozdział omawianej książki, rozdział poświęcony metafizycznym założeniom etyki Gandhiego, wypadł tak blado i „bez

---

[4] Henryk Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, „Znak" nr 12, lipiec—sierpień 1948, s. 105—106; cyt. za Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, s. 216.

przekonania". Dokładniejsza analiza religijnych i metafizycznych przekonań Mahatmy pozwoliłaby chyba jeszcze głębiej wniknąć w postulaty jego etyki. Ale nie wymagajmy zbyt wiele. To, co otrzymaliśmy jest nie tylko osiągnięciem od strony naukowej, teoretycznej. Jak żadna z prac, które do tej pory mieliśmy do dyspozycji w języku polskim, książka Lezari-Pawłowskiej przybliża nam nie tylko poglądy, ale, co niemniej ważne, osobowość Gandhiego, czyni go lepiej zrozumiałym i droższym.

Władysław Stróżewski

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI —LUDZIE

Cena zł 12.—

